

Mirosław Dzień

***Człowiek w perspektywie eschatologicznej
w poezji
Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza***

Tom II



Bielsko-Biała 2010

Mirosław Dzień

**Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji
Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza.
Studium analityczno-interpretacyjne**

Tom II



Bielsko – Biala 2010

Redaktor Naczelny:

prof. ATH dr hab. Jarosław Janicki

Redaktor Działu:

prof. ATH dr hab. inż. Ryszard Barcik

Recenzenci:

prof. dr hab. Krzysztof Dybciak, UKSW

prof. dr hab. Jacek Petelenz-Lukasiewicz, UW

Kierownik Katedry Filozofii
i Nauk Ekonomicznych ATH:

prof. dr hab. Adam Jonkisz

Sekretarz Redakcji:

mgr Grzegorz Zamorowski

Redakcja Techniczna:

mgr Anna Hajduga

Adres Redakcji – Editorial Office – Adresse de redaction –
Schriftleitungsadresse:

Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej
43-309 Bielsko-Biała, ul. Willowa 2
tel./fax (33) 827 92 68

Rozprawy Naukowe nr 29

ISBN 978-83-62292-44-8

ISSN 1643-983-X

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	9
CZĘŚĆ TRZECIA: ESCHATOLOGIA.....	11
A: W stronę rzeczy ostatecznych.....	11
Rozdział I. Między wiarą i niewiarą.....	11
1. Wiara w mocy konieczności.....	12
2. Niewiara w mocy doświadczenia.....	20
Rozdział II. Historia po drugiej stronie czasu.....	30
1. Człowiek w nieskończonej cielesności.....	31
2. Człowiek w sidłach nieskończoności.....	37
3. W stronę Formy Ostatecznej.....	45
4. O śmierci bez widoku (-iem) na życie?.....	46
B: Rzeczy ostateczne albo eschatologia spełniona.....	54
Rozdział I. „Zdarzenia gdzie indziej”.....	54
1. Problem sądu po śmierci.....	54
2. Zmartwychwstanie jako Światło.....	59
3. Ku odnowie wszechrzeczy – <i>apokatastasis panton</i>	66
Rozdział II. Osoby ostateczne.....	70
1. Szatan i aniołowie.....	71
a). Obecność Księcia Ciemności.....	71
b). Diabeł pod postacią Wędkarza.....	75
c). <i>Daimones</i> albo o uporczywości natchnienia.....	78
2. Bóg odnajdujący się w odwiecznym Synu.....	98
a). Między zwątpieniem a błaganiem – wymiar wolitywno-religijny.....	98
b). Między istnieniem a nieistnieniem Boga – wymiar intelektualny.....	105
c). Między odejściem Boga a tęsknotą za Nim.....	109
d). Od utraconego Boga do poniżonego Chrystusa.....	120
Rozdział III. Stany ostateczne.....	130
1. W nadziei wiecznego życia – <i>purgatorium</i>	130
2. Niebo, czyli powrót do Ogrodu.....	133
3. Piekło jako stan nieoczywisty.....	155
Rozdział IV. W stronę narracji eschatologicznych.....	159
1. Między ortodoksją a tęsknotą jasności.....	159
a). E. Swedenborg – W. Blake.....	159
b). O.W. Miłosz.....	171

2. Poematy (i tematy) religijno-eschatologiczne.....	176
a). „ <i>Ksiądz Seweryn</i> ”, czyli tęsknota za wieczną przestrzenią.....	176
b). Tajemnica cierpienia i jedności natury ludzkiej.....	179
c). Pożegnanie dekadencji, czyli „ <i>Traktat teologiczny</i> ”.....	180
d). „ <i>Orfeusz i Eurydyka</i> ” albo śmiertelność poszukująca przetrwania.....	191
e). „ <i>Credo</i> ” wobec skradzionego świata.....	194

ZAKOŃCZENIE..... 199

1. Sumaryczne przedstawienie zagadnień poddanych analizie.....	199
2. Podsumowanie: wyniki i metoda badań.....	203
3. Perspektywy i konteksty dalszych badań.....	213

Summary.....	215
--------------	-----

Resümee.....	220
--------------	-----

Bibliografia.....	225
-------------------	-----

1. Źródła podstawowe.....	225
---------------------------	-----

2. Źródła wtórne.....	225
-----------------------	-----

3. Literatura przedmiotowa.....	225
---------------------------------	-----

4. Literatura pomocnicza.....	229
-------------------------------	-----

Indeks osobowy.....	243
---------------------	-----

CONTENTS

INDEX OF ABBREVIATIONS.....	9
PART III: ESCHATOLOGY.....	11
A: Towards the Ultimate Things.....	11
Chapter I. Between Belief and Disbelief.....	11
1. Belief in the Power of Necessity.....	12
2. Disbelief in the Power of Experience.....	20
Chapter II. History on the Other Side of Time.....	30
1. Man in the Infinite Corporeality.....	31
2. Man in the Trap of Infinity.....	37
3. Towards the Ultimate Form.....	45
4. On Death with(out) the Outlook for Life?.....	46
B: Ultimate Things or Eschatology Fulfilled.....	54
Chapter I. " <i>Events Somewhere Else</i> ".....	54
1. The Problem of Judgment After Death.....	54
2. Resurrection as Light.....	59
3. Towards the Final Restoration - <i>Apokatastasis Panton</i>	66
Chapter II. Ultimate Persons.....	70
1. Satan and Angels.....	71
a). The Presence of the Lord of Darkness.....	71
b). Devil in the Figure of Fisher.....	75
c). <i>Daimones</i> or on Persistence of Inspiration.....	78
2. God Finding Himself in the Eternal Son.....	98
a). Between Doubt and Supplication – the Volitive and Religious Dimension.....	98
b). Between Existence and Non-Existence of God – Intellectual Dimension.....	105
c). Between God's Departure and Nostalgia for Him.....	109
d). From God Lost to Christ Humiliated.....	120
Chapter III. Ultimate States.....	130
1. Hoping for the Eternal life – <i>Purgatory</i>	130
2. Heaven, or the Return of the Garden.....	133
3. Hell as the Unobvious State.....	155
Chapter IV. Towards Eschatological Narratives.....	159
1. Between Orthodoxy and the Nostalgia for Clarity.....	159
a). E. Swedenborg – W. Blake.....	159
b). O.W. Miłosz.....	171

2. Religious and Eschatological Poems (and Themes).....	176
a). „ <i>Father Seweryn</i> ”, or Nostalgia for Eternal Space.....	176
b). The Mystery of Suffering and the Unity of Human Nature.....	179
c). Farewell to Decadence, as „ <i>Theological Treatise</i> ”.....	180
d). „ <i>Orpheus and Eurydice</i> ” or Mortality in Search of Survival.....	191
e). „ <i>Credo</i> ” Versus the Stolen World.....	194
CONCLUSIONS.....	199
1. Summary of the Problems Analysed.....	199
2. Recapitulation: Results and the Methodology.....	203
3. Perspectives and Contexts of Future Research.....	213
Summary.....	215
Resümee.....	220
Bibliography.....	225
1. Primary Sources.....	225
2. Secondary Sources.....	225
3. Bibliography of the Subject.....	225
4. Auxiliary Bibliography.....	229
Index of Names.....	243

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSREGISTER.....	9
DRITTER TEIL: ESCHATOLOGIE.....	11
A: Endgültigen Dingen entgegen.....	11
Kapitel I. Zwischen Glaube und Unglaube.....	11
1. Glaube in der Gewalt der Notwendigkeit.....	12
2. Unglaube in der Kraft der Erfahrung.....	20
Kapitel II. Geschichte jenseits der Zeit.....	30
1. Mensch in unvollendeter Körperlichkeit.....	31
2. Mensch in Fängen der Unendlichkeit.....	37
3. Der endgültigen Form entgegen.....	45
4. Vom Tode mit (ohne) Aussicht auf Leben?.....	46
B: Endgültige Dinge oder die vollkommene Eschatologie.....	54
Kapitel I. „ <i>Vorkommnisse anderswo</i> “	54
1. Frage des Gerichts nach dem Tod.....	54
2. Wiederauferstehung als Licht.....	59
3. Auf zur Wiederherstellung – <i>Apokatastasis Pantos</i>	66
Kapitel II. Endgültige Personenwesen.....	70
1. Satan und Engel.....	71
a). Anwesenheit des Prinzen der Dunkelheit.....	71
b). Teufel in Gestalt des Anglers.....	75
c). <i>Daimones</i> oder von der Hartnäckigkeit der Eingebung.....	78
2. Wiederfindung Gottes im ewigen Sohn.....	98
a). Zwischen Verzweiflung und Unordnung – volitiv-religiöser Bereich.....	98
b). Zwischen Existenz und Nichtexistenz Gottes – intellektueller Bereich.....	105
c). Zwischen Gottes Fortgehen und der Sehnsucht nach Ihm.....	109
d). Von verlorenem Gott zu erniedrigtem Christus.....	120
Kapitel III. Endgültige Zustände.....	130
1. In Hoffnung auf ewiges Leben – <i>Purgatorium</i>	130
2. Himmel, also zurück im Garten.....	133
3. Hölle als nicht offener Zustand.....	155
Kapitel IV. Eschatologischen Narrationen entgegen.....	159
1. Zwischen Orthodoxie und Sehnsucht nach Helligkeit.....	159
a). E. Swedenborg – W. Blake.....	159
b). O.W. Miłosz.....	171

2. Religiös-eschatologische Poeme (und Themen).....	176
a). „ <i>Ksiądz Seweryn</i> “, d. h. Sehnsucht nach ewigem Raum.....	176
b). Geheimnis des Leidens und der Einheit menschlicher Natur.....	179
c). Abschied von der Dekadenz, also „ <i>Traktat teologiczny</i> “.....	180
d). „ <i>Orfeusz i Eurydyka</i> “ oder Sterblichkeit auf der Suche nach Überdauern.....	191
e). „ <i>Credo</i> “ an gestohlene Welten.....	194

SCHLUSSKAPITEL..... 199

1. Summarische Darstellung analysierter Fragen.....	199
2. Zusammenfassung: Ergebnisse und Forschungsmethode.....	203
3. Ausblick und Hintergrund für weitere Forschung.....	213

Summary.....	215
Resümee.....	220
Bibliographie.....	225
1. Hauptquellen.....	225
2. Sekundärquellen.....	225
3. Fachliteratur.....	225
4. Hilfsliteratur.....	229
Namensverzeichnis.....	243

WYKAZ SKRÓTÓW

Czesław Miłosz, *Wiersze t. 1-5. Dzieła zebrane*, Kraków 2001-2009.

- PCZ – „*Poemat o czasie zastygłym*” (1933).
TZ – „*Trzy zimy*” (1936).
O – „*Ocalenie*” (1945).
ŚD – „*Światło dzienne*” (1953).
TP – „*Traktat poetycki*” (1957).
KP – „*Król Popiel i inne wiersze*” (1962).
GZ – „*Gucio zaczarowany*” (1965).
MBI – „*Miasto bez imienia*” (1969).
GWS – „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” (1974).
HOP – „*Hymn o Perle*” (1982).
NZ – „*Nieobjęta ziemia*” (1984).
K – „*Kroniki*” (1987).
DO – „*Dalsze okolice*” (1991).
NBR – „*Na brzegu rzeki*” (1994).
T – „*To*” (2000).
DP – „*Druga przestrzeń*” (2002).
WO – „*Wiersze ostatnie*” (2006).
Wr – wiersze rozproszone.

Tadeusz Różewicz, *Poezja 1-4. Utwory zebrane VII-X*, Wrocław 2005-2006.
Tadeusz Różewicz, *Kup kota w worku (work in progress)*, Wrocław 2008.

- N – „*Niepokój. Wiersze z lat 1945-1946*”.
CR – „*Czerwona rękawiczka. Wiersze z lat 1947-1948*”.
U – „*Uśmiechy. Wiersze z lat 1945-2000*”.
PP – „*Pięć poematów. Wiersze z lat 1948-1949*”.
CI – „*Czas który idzie. Wiersze z roku 1950*”.
WO – „*Wiersze i obrazy. Wiersze z lat 1951-1952*”.
R – „*Równina. Wiersze z lat 1953-1954*”.
SK – „*Srebrny kłos. Wiersze z lat 1954-1955*”.
PO – „*Poemat otwarty. Wiersze z lat 1955-1957*”.
F – „*Formy*” (1958).
RK – „*Rozmowa z księciem*” (1960).
ZR – „*Zielona róża*” (1961).
GA – „*Głos anonima*” (1961).

NPP – „*Nic w płaszczu Prospera*” (1963).
 TT – „*Twarz trzecia*” (1968).
 Z – „*Złwiony. Poemat prozą*” (1963-1969).
 Ro – „*Regio*” (1969).
 BT – „*Bez tytułu. Wiersze z lat 1971-1976*”.
 D – „*Duszycka*” (1977).
 OT – „*Opowiadanie traumatyczne*” (1979).
 NPŚ – „*Na powierzchni poematu i w środku*” (1983).
 P – „*Płaskorzeźba*” (1991).
 ZF – „*Zawsze fragment*” (1996).
 ZFR – „*Zawsze fragment. recykling*” (1998).
 NP. – „*Nożyk profesora*” (2001).
 W – „*Wyjście*” (2004).
 CTŚ – „*Cóż z tego że we śnie*” (2006). [Tom nie miał osobnego wydania książkowego.]
 KKW – „*Kup kota w worku (work in progress)*” (2008).

* skróty tytułów tomów poetyckich T. Różewicza w rozprawie pisane są kursywą w celu odróżnienia poszczególnych utworów naszych Autorów.

CZĘŚĆ TRZECIA

ESCHATOLOGIA

„[...]”

Plączmy, lamentujmy po wielkiej utracie.
Porysujmy węglem twarz, rozpuszczajmy włosy.

Błagajmy, niech nam będzie wrócona
Druga przestrzeń”.

Cz. Miłosz – „*Druga przestrzeń*”

„[...]”

narodziny życie śmierć
zmartwychwstanie Jezusa
są wielkim skandalem
we wszechświecie
[...]”

T. Różewicz – „*** [Dostojewski mówił]”

A: W STRONĘ RZECZY OSTATECZNYCH

ROZDZIAŁ I

MIEDZY WIARĄ A NIEWIARĄ

W pierwszym rozdziale części poświęconej eschatologii zastanowimy się nad zagadnieniem wiary i niewiary jako wektora wyznaczającego przestrzeń do dywagacji eschatologicznych. Przyjrzymy się utworom, w których Czesław Miłosz podejmuje te kwestie („Wiara” O 201/1; NZ 76b/4) w kontekście poczucia grzechu (NZ 106a/4) oraz ostatecznego potępienia (NZ 116b/4). Zarazem przyjrzymy się współczesnemu stanowi świadomości religijnej, który dla poety stanowi asumpt do gorzkich konkluzji o zapoznaniu wiary w „drugą przestrzeń” („*Druga przestrzeń*” DP 169/5). Zobaczmy też, jak poeta radzi sobie z trudnościami przyjęcia przez siebie przedmiotu wiary za realny („*Odległość*” HOP 214/3; „*Przyjacielu na Niego czekaj*” HOP 264/3) oraz tym, jakie ma to konsekwencje dla postrzegania człowieka („*Wbrew naturze*” DP 187/5) zwłaszcza wtedy, gdy ten ostatni widzi w Bogu Ojca („*Antegor*” WO 326/5).

Druga część rozdziału poświęcona będzie zmaganiu się Różewicza z tematem wiary religijnej („*Róża*” N 7/1) prowadząca poetę do odrzucenia tej ostatniej („*Lament*” N 10/1; „*Miłość*” N 46/1) oraz zanegowania tych, którzy ją przyjęli („*Widzę szalonych*” CR 65/1). Zobaczmy, w jaki sposób Różewicz buduje swój ateistyczny światopogląd opierając go na myśli bliskiej egzystencjalizmowi („*Sława*” U 230/1; CR 96/1; U 222/1), co jego zdaniem jest konsekwencją odrzucenia wszelkich eschatologicznych uroszczeń („*Komentarz*” F 109/2; „*Kara*” RK 132/2). Spróbujemy prześledzić również przemianę postawy Autora wobec istnienia Boga („*Cień*” Ro 38/3; „*jest taki pomnik*” SS 146/4).

1. Wiara w mocy konieczności

Czesław Miłosz diagnozując sytuację obecną we współczesnym świecie zachodniej cywilizacji zauważa w nim zmianę metafizycznego paradygmatu. Jest nią „koniec ery” chrześcijańskiej, kiedy to religia zajmowała nadrzędną rolę w świadomości społecznej¹. Była ona związana z wiarą w rzeczywistość eschatologiczną: „wierzono w Niebo i Piekło” (NZ 74b/4). Obecnie nastąpił proces obumarcia, erozji wyobraźni eschatologicznej². Już nie wierzymy w rzeczy ostateczne, spychając je w sferę mitu i historii kultury. Proces erozji wyobrażeń eschatologicznych poeta postrzega jako „jeden tylko wielki temat”, a zatem nadaje mu rangę absolutnie priorytetową. Skutki tego procesu, skutki odarcia nas z nadziei eschatologicznych są trudne do wyobrażenia i opisanie. Odchodzi do lamusa coś, co kształtowało przestrzeń ludzkiej egzystencji przez „dwa tysiąclecia”. Jest to wobec tego dramat pokolenia, które na nowo określić musi sens własnego trwania, skoro nie może być ono dopełnione przez p o ś m i e r t n ą nagrodę bądź karę.

W tomie „*Ocalenie*” opublikowanym przez Czesława Miłosza w 1945 roku znajdujemy utwór „*Wiara*” (O 201/1):

„Wiara jest wtedy, kiedy ktoś zobaczy
Listek na wodzie albo kroplę rosy
I wie, że one są – bo są konieczne.
Choćby się oczy zamknęło, marzyło,
Na świecie będzie tylko to, co było,
A liść uniosł dalej wody rzeczne.

Wiara jest także, jeżeli ktoś zrani
Nogę kamieniem i wie, że kamienie
Są po to, żeby nogi nam raniły.
Patrzcie, jak drzewo rzuca długie cienie,
I nasz, i kwiatów cień pada na ziemię:
Co nie ma cienia, istnieć nie ma siły”.

O 201/1

Podmiot utworu wiarę łączy z „koniecznością”, a zatem z takim stanem, w którym wszystko, co jest w świecie posiada swoją rację stając się wyrazem jakiejś wyższej formuły. Świat jest nie tylko miejscem obecności rzeczy, ale nade wszystko jest miejscem ich spełniania się. Rzeczy są „konieczne” a wiara tylko tę prawdę potwierdza. Dlatego wiara prowadzi nas do pozbycia się myślenia w kategoriach przypadkowości. Wydaje się, że Miłosz stoi na stanowisku akceptacji ukrytego, przedustawnego „planu”, w którym każde, nawet najmniejsze wydarzenie można uzasadnić³. Dlatego śmiało wierzyć możemy również i w to, że „kamienie są po to, żeby nogi nam raniły” (O 201/1). Wiara nie posiada tutaj charakteru

¹ Autor zauważa: „Jest jeden tylko wielki temat. A jest nim koniec ery trwającej dwa tysiąclecia bez mała, kiedy religia zajmowała miejsce nadrzędne wobec filozofii, nauki i sztuki, co znaczy zapewne po prostu, że wierzono w Niego i Piekło. Te znikły z wyobraźni i żaden poeta ani malarz nie potrafi na nowo Nieba i Piekła zaludnić (choć wzory Piekła są, tu na ziemi)”. NZ 74b/4.

² Podobnym zagadnieniem, choć inaczej ujętym, zajmuje się Z. Zarębianka w artykule: *W poszukiwaniu jedności. Między wiarą a wątpliwością w późnych wierszach Czesława Miłosza*, w: *Taże, Czytanie sacrum*, dz. cyt., s. 150-159.

³ A jeśli tak, to taki „plan” nie może mieścić w sobie przypadkowości; jest planem – jeśli można tak to ująć – w pełni przewidywalnym, a więc takim, którego Autorem może być jedynie byt Najwyższy. W ten sposób „konieczność” wskazywałaby – przynajmniej pośrednio – na Boga, jako ostatecznego gwaranta racjonalności rzeczywistości przyczynowo-skutkowej.

stricte religijnego, ale zakorzeniona jest w bycie; jest składnikiem rzeczywistości, i jako taka stanowi jej integralny element. Natomiast kilkadziesiąt lat później w „Nieobjętej Ziemi” poeta napisze przytaczając epigraf autorstwa Oskara Miłosza: „Czekać na wiarę, żeby się modlić, to stawiać wóz przed koniem. Nasza droga wiedzie od tego, co fizyczne, do tego, co duchowe” (NZ 76a/4), i dopowiada: „Mój zmarły przyjaciel ksiądz J.S.⁴ nie wierzył w Boga. Ale wierzył Bogu, czyli słowu Boga, objawieniu się Boga i tę różnicę zawsze podkreślał” (NZ 76b/4). Miłosz dokonuje ważkiego, zwłaszcza z punktu widzenia chrześcijaństwa rozróżnienia pomiędzy „wiarą w Boga”, a „wiarą Bogu”⁵; wiarą opartą na przyjęciu za prawdę „słowa Boga” objawionego w Biblii. Stajemy tutaj wobec zagadnienia konkretyzacji wiary, oparcia jej na *słowie*, którego gwarantem prawdziwości jest sam Bóg. Dopiero taka wiara zna przedmiot i treść swojego zawierzenia; dopiero taka wiara „wie”, czego może oczekiwać od Boga objawiającego swoje odwieczne zamysły wobec człowieka⁶. I wreszcie: dopiero taka wiara – wiara ufająca prawdzie Słowa Boga, zdolna wznieść się ponad empirię otaczającego nas świata; zdolna jest t r a n s c e n d o w a ć w stronę r z e c z y w i s t o ś c i e s c h a t o l o g i c z n e j. W tym samym tomie pomieszczona jest wypowiedź poety na temat grzechu:

„Potrzebne i użyteczne było pojęcie grzechu, którego pozbyto się, żeby dotrzymać kroku postępowi. Bo ja, grzesznik, nośnięm brzemie i mogłem je zrzucić, nie było ono mną samym. Mogłem grzech mój wyznać i w ten sposób zostawić za sobą. Teraz moja wina umieszczona jest wewnątrz, to moje geny, mój los, moja natura. A przecież doświadczałem, że jestem jak woda rzeki, odbijająca zmienne kolory brzegów, między którymi płynie, obłoki, błękit nieba, sama bezbarwna”.

NZ 106a/4

⁴ Poezie zapewne chodzi o ks. Józefa Sadzika, pallotyna, dyrektora paryskiej oficyny wydawniczej „Editions du Dialogue”, w której Miłosz opublikował swoje przekłady niektórych ksiąg biblijnych: *Księga Hioba*, Paryż 1980; *Księga Psalmów*, Paryż 1981; *Księgi pięciu megilot*, Paris 1982; *Evangelia według Marka*, *Apokalipsa*, Paryż 1984; *Księga mądrości*, Paryż 1989.

⁵ Jan Paweł II zastanawiając się nad znaczeniem zwrotu „wierzę” zauważa: „Wyrażenie to jest obecne w języku codziennym, niezależnie od swojej treści religijnej, a w szczególności chrześcijańskiej. <Wierzę ci> – to znaczy: ufam ci, jestem przekonany, że mówisz prawdę. <Wierzę w to, co mówisz> – to znaczy: jestem przekonany, że treść twoich słów odpowiada obiektywnej rzeczywistości. W tym potocznym użyciu słowa <wierzę> uwydatniają się pewne elementy istotne. <Wierzyć> to znaczy przyjmować i uznawać za prawdziwe i odpowiadające rzeczywistości to, co jest treścią wypowiedzi, czyli słów drugiej osoby (czy też osób), ze względu na jej (ich) wiarygodność. Wiarygodność ta stanowi w danym wypadku o szczególnym autorytecie osoby. Jest to autorytet prawdy. Tak więc mówiąc <wierzę>, wyrażamy równocześnie dwoiste odniesienie: do osoby i do prawdy – do prawdy ze względu na osobę, która cieszy się autorytetem prawdomówności”. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 38.

⁶ Papież pisze: „W odróżnieniu od rozumowego poznania <ze stworzeń>, które tylko pośrednio prowadzą do Boga, w poznaniu wiary czerpiemy z Objawienia, w którym Bóg bezpośrednio <objawia siebie samego>. Objawia – a więc pozwala poznać siebie samego, ujawniając ludzkości <tajemnicę woli swojej> (Ef 1, 9). Wolą Boga jest, aby ludzie przez Chrystusa, Słowo Wcielone, mieli dostęp do Ojca w Duchu Świętym, stając się uczestnikami Boskiej natury. Bóg objawia człowiekowi <samemu siebie>, objawiając zarazem swój zbawczy plan w stosunku do człowieka. Ten tajemniczy zamysł zbawczy Boga nie jest dostępny człowiekowi na drodze poznania tylko rozumowego. Nawet najbardziej wnikliwe odczytywanie świadectwa stworzeń o Bogu nie jest zdolne odsłonić przed ludzkim poznaniem tych nadprzyrodzonych horyzontów. Nie otwiera ono przed człowiekiem <drogi do zbawienia nadziemskiego> (jak się wyraża Konst. *Dei verbum*, 3), która to droga jest ściśle związana z <samoudzielaniem się> Boga człowiekowi. W objawieniu siebie samego Bóg <zaprasza człowieka do wspólnoty z sobą i przyjmuje go do niej> (por. *Dei verbum*, 2)”. Tamże, s. 48.

Ten intrygujący tekst pokazuje jak dalece Miłosz zanurzony jest w rzeczywistości przekraczającej czysto fizyczny wymiar⁷. O „użytecznym” charakterze grzechu możemy mówić tylko wówczas, kiedy uznamy jego istnienie – kiedy człowieka postrzegać będziemy również w kategoriach duchowych. Poeta zna powód „pozbycia się” grzechu we współczesnej kulturze Zachodu. Jest nim zmieniający się paradygmat cywilizacyjny upatrujący w „postępie” nowego przewartościowania; innej, skuteczniejszej drogi prowadzącej do zrozumienia pozycji bytu człowieka w otaczającym go świecie. Odrzucić grzech⁸, to przecież zaprzeczyć takiej formie samego siebie, w której pojawić się może poczucie winy⁹. A ten, kto nie ma już winy, nie musi nosić brzemienia odpowiedzialności; nie musi dostosowywać swojego postępowania do żadnego aksjologicznego kodeksu. Miłosz zdecydowanie odrzuca tę drogę. Przyznając się do bycia grzesznikiem, praktykuje akty ekspiacyjne zarazem wiedząc, iż grzech nie jest tożsamy z nim samym, jego podmiotem¹⁰. Taka postawa prowadzi poetę do „uwewnętrznienia winy”, do przeniesienia jej w inną przestrzeń – w przestrzeń biologicznych uwarunkowań („geny”) i fizycznego kontekstu („natura”). Znajduje również dla winy kontekst symboliczny („los”). Najciekawszym jednak wydaje się zakończenie utworu, gdzie poeta mówi o sobie, iż „[...] jestem jak woda rzeki, odbijająca zmienne kolory brzegów, między którymi płynie, obłoki, błękit nieba, sama bezbarwna”. NZ 106a/4. Oto w pocie „odbija się” świat, odbija się rzeczywistość z całym bogactwem jej różnorodności. To powrót do heraklitejskiej rzeki czasu, w której nic się nie może powtórzyć, a jedynym panującym w niej prawem jest prawo zmiany. Jesteśmy „wodą rzeki”¹¹, a zatem bardzo wiele „odbić” możemy pomieścić w sobie; bardzo wiele rzeczy tego świata może znaleźć w nas swój rezonans, a jednak – co brzmi niezwykle interesująco – rzeka, jaką jesteśmy jest „sama bezbarwna”. Co to znaczy? Czy mowa jest tutaj o integralnym charakterze ludzkiej świadomości; ludzkiego bytu *in spe*, który nie może zostać „zakłócony” jakimkolwiek zewnętrznym oddziaływaniem świata, w którym jest zanurzony? Czy raczej owa „bezbarwność” wskazuje na inny wymiar nas samych, taki, w którym to, co tylko fizyczne nie jest w stanie wyrażać się bardziej, jak tylko poprzez „odbicie”, i to takie, które nie pozostawi po sobie głębszego śladu? Z pewnością Miłosz broni tutaj takiej koncepcji człowieka, w której ten ostatni nie może zostać zdegradowany do czysto

⁷ A w jednym z epigrafów wziętych od Oskara Miłosza, poeta zauważa: „Czekać na wiarę, żeby się modlić, to stawiać wóz przed koniem. Nasza droga wiedzie od tego, co fizyczne, do tego, co duchowe”. NZ 76a/4. A zatem pierwszym przedmiotem naszego doświadczenia jest fizyczność, materialność otaczającego nas świata. To ona staje się gruntem, z którego wyrastają nasze zainteresowania duchowe.

⁸ O rzeczywistości natury i konsekwencji grzechu zob. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tłum. ks. R. Murawski, ks. J. Nowak, Kielce 2006, nry: 73-78, s. 42-43.

⁹ I to w podwójnym wymiarze: wobec Boga i człowieka.

¹⁰ Wybitni niemieccy teologowie zauważają: „GRZECH (jako akt) w pełnym sensie tego słowa (<grzech ciężki>) to wolna, egzystencjalna i radykalna decyzja przeciwstawienia się woli Bożej wyrażającej się w porządku natury i łaski oraz w słowie objawionym (por. DS. 1544, 1577 n.; zakłada to pełną i jasną wiedzę, wolność i ciężką materię)”. Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 132.

¹¹ Przywołanie przez Miłosza obrazu siebie samego jako „wody rzeki” odwołuje nas do fenomenologicznych dywagacji na temat formy czystej świadomości. Roman Ingarden tak pisze o niebezpieczeństwach związanych z obrazem „strumienia” i „wody”, pisze: „Mówiąc o strumieniu, mamy pierwotnie w codziennym życiu na myśli strumień płynącej wody lub jakiegokolwiek cieczy. To, co płynie w tym wypadku, samo nie jest procesem, lecz pewną ilością np. wody, która się przesuwa i przez to bierze udział w procesie płynięcia. [...] Istnieje więc w tym przypadku pewien przedmiot trwający w czasie, którego własności umożliwiają i w pewnych dalszych warunkach powodują dokonywanie się procesu. Gdyby tego przedmiotu nie było – gdybyśmy np. wypompowali wodę – nie byłoby też procesu płynięcia, nie byłoby strumienia, pozostałoby jedynie <koryto>. Przedmiot ów nie tylko więc bierze udział w procesie, lecz także stanowi (przynajmniej częściowo) jego fundament bytowy. Zarazem jednak owa woda istnieje i może istnieć, zanim proces się dokonuje, a może też całkiem się bez niego obywać. Pod tym względem obraz strumienia w odniesieniu do świadomości zawodzi”. Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 146.

biologicznego wymiaru. „Bezbarwność” jest jakąś formą „przezroczystości”, która owszem przepuszcza przez siebie świat, ale sama pozostaje nietknięta; jakby istniejąca obok (poza) niego (nim). W ten sposób zdaje się poeta bronić niepodległości sfery duchowej w człowieku, przyznając jej zarazem status niepochwytności, nie-ujmowalności w terminach fizykalnych¹².

W innym utworze z tego samego tomu, Miłosz zajmuje się problematyką cudu przypominając, co na jego temat pisała Simone Weil:

„Cud według Simone Weil: nie pogwałcenie praw, ale zgodność z prawami, które są nam nieznane. Podobnie myśląc, wierzę, że Matka Boska ukazała się w Lourdes i w Fatima. Ale o wiele trudniej jest wierzyć w rządy Pana Boga nad światem”.

NZ 115a/4

Cud poeta ujmuje w kategorii nieznanego nam prawa, stąd jego „wiara” w objawienia Matki Bożej w Lourdes i Fatimie¹³. Inaczej ma się sprawa z „wiarą” w „rządy Pana Boga nad światem”. W tym miejscu Miłosz powstrzymuje się od jednoznacznych deklaracji¹⁴. „Nieobjęta Ziemia” przynosi jeszcze jeden tekst, w którym mowa jest o wierze (a raczej o jej braku):

„Ponieważ brak jej wiary i może za to pójść do Piekła, czy ja mając dla niej ogromną czułość, mógłbym ją tam zostawić samą? Gdybym to zrobił, dopiero bym na Piekło zasłużył”.

NZ 116b/4

W pewnym sensie mamy tutaj do czynienia z miltonowskimi reminiscencjami z „*Raju Utraconego*”. Miłość domaga się wspólnoty – wspólnego losu, nawet wtedy, gdyby – o paradoksie – miałby on okazać się piekielnym. Aporia niewiary – braku wiary prowadzącej do piekła i miłości drugiej osoby, dla której los ukochanego jest najważniejszy, wydaje się być nierozwiązywalną. Ten, kto pozwala ukochanemu pójść do piekła, sam „na Piekło zasługuje”¹⁵. Wydaje się, że tutaj konieczna jest jakaś inna, przekraczająca nasze ziemskie

¹² Na temat stosunku świadomości do osoby (duszy) jako podmiotu zob. Tamże, s. 179-229. Polski fenomenolog w tym kontekście stawia dwa zasadnicze pytania: „1. Czy do (generalnej) istoty d u s z y człowieka należy, żeby w obrębie strumienia przeżyć, w których ona się wyładowuje, występowały akty świadomości w sposób istotny związane bezpośrednio z odpowiednio dobranymi mnogościami danych wrażeniowych wewnętrznych lub też akty, których treść naoczna z konieczności domaga się podbudowy wrażeniowej wewnętrznej? [...] 2. Czy mnogości cielesnych danych wrażeniowych wewnętrznych, w zaznaczony sposób związanych z (przynajmniej niektórymi) aktami świadomości, są w istocie swej s t a n a m i c i a ł a pewnej monady, czy też są jedynie pewnymi czystymi zjawiskami współwystępującymi z pewnymi aktami świadomości, lecz wcale w istotny sposób nie związanymi z ciałem?”. Tamże, s. 218.

¹³ Z Lourdes wiąże się objawienia Matki Bożej wiejskiej dziewczynie Bernadecie Soubirous, która nad rzeką Gave, w pobliżu grotty Massabielle ujrzała Niepokalaną wzywającą świat do modlitwy i pokuty. Między 11 lutego a 16 lipca 1858 roku Bernadeta doznała osiemnastu wizji. Natomiast objawienia w Fatimie Franciszkowi, Hiacyncie i Lucji miały miejsce w 1917 roku. Ta ostatnia już jako siostra Łucja dos Santos zmarła w 2005 roku. Zob. H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1983, s. 140-141.

¹⁴ Stosunek poety do problematyki Boga omówiony zostanie w 2 rozdz., części B.

¹⁵ John Milton w IX księdze *Raju utraconego* wkładając następujące słowa w usta Adama, pisze: „[...] Jak mogłaś ulec i wykroczyć / Przeciw ścisłemu zakazowi, jakże / Mogłaś pogwałcić owoc zakazany / I święty! Jakież fałsz przekłety Wroga, / Którego nie znam jeszcze, musiał zwieść cię, / A mnie wraz z tobą zniszczył, b o w i e m z t o b ą / U m r z e ć c h c ę. [podkr. moje – M.D.] Jakże bez ciebie żyć mogę? / Jakże zapomnę

uwarunkowania, logika. Można ją nazwać logiką nieskończonego miłosierdzia¹⁶, dla którego „brak wiary” nie stanowi argumentu wskazującego na wieczne potępienie.

Tytułowy wiersz z „*Drugiej przestrzeni*”, ostatniego tomu, który ukazał się za życia poety¹⁷, eksplikuje problem utraty (a raczej „zgubienia”¹⁸) wiary w „drugą przestrzeń”. Pada w tym kontekście dramatyczne pytanie: „Czy naprawdę zgubiliśmy wiarę w drugą przestrzeń? / I znikło, przepadło i Niebo i Piekło? [...]”. (DP 169/5). Jeśli pozytywnie odpowiemy na postawione wyżej pytanie, będzie to równoznaczne z pozabawieniem człowieka wszelkich nadziei eschatologicznych oraz spłaszczeniem rzeczywistości do świata empirycznego. W tym świecie wszystko jest obliczalne i zamknięte między narodzinami i śmiercią. Podmiot liryczny wzywa do „lamentu” – „po wielkiej utracie”, widząc w erozji wiary w rzeczywistość eschatologiczną, jedną z największych bolączek współczesnego człowieka. Tam bowiem, gdzie przestajemy żywić nadzieję na pośmiertne przetrwanie, prędzej czy później, pojawić się musi aksjologiczna pustka. Stąd apel („błaganie”) o „przywrócenie” innego niż czysto fizyczny, wymiaru rzeczywistości¹⁹. Trudno znaleźć we współczesnej poezji światowej bardziej dramatyczny apel. Tylko w świetle przywróconej „drugiej przestrzeni” ostatecznie usensownić możemy własną egzystencję, i tym samym odnaleźć jej celowościowy charakter.

„*Odległość*” (HOP 214/3), jest utworem, w którym Miłosz kreśli obraz swojej trudnej relacji z Bogiem w przestrzeni wiary. Między poetą a Bogiem jest „pewna odległość”, można ją nazwać odległością zaufania²⁰. Jednocześnie Autor ma poczucie „wybrania” – powołania „na robotnika Twojej winnicy”; ma świadomość nieomal prorockiego posłannictwa („tłoczyłem grona Twego gniewu”). W tak zarysowanej perspektywie doświadcza jednak goryczy inności i wyobcowania. Nosi w sobie jakąś wewnętrzną skazę nie pozwalającą na bliższy, bardziej intymny kontakt z Bogiem²¹. A zatem Autor myśli o sobie samym w perspektywie odłączenia, i nie ma „wielkiej nadziei”, że będzie przy Bogu, tak jak inni: „Może tak prawda, że Ciebie w skrytości kochałem. / Ale bez wielkiej nadziei, że będę przy Tobie jak oni”. (HOP 214/3). Dodajmy zarazem, iż świadomość „odległości” od Boga

twoich słów tak słodkich / słodkich twej miłości, łączącej nas, drogiej, / By żyć samotnie w tych lasach bezludnych? [...]”. Por. J. Milton, *Raj utracony*, tłum. M. Słomczyński, Kraków-Wrocław 1986, s. 233.

¹⁶ W takiej też „logice” miłosierdzia wyprzedzającego i uprzedzającego Sąd Ostateczny utrzymane są objawienia świętej siostrze Faustynie Kowalskiej. Ta ostatnia w swoim *Dzienniczku* pisze o Chrystusie: „On mnie uczy od najmłodszych lat. *Napisz to: Nim przyjdę jako Sędzia sprawiedliwy, przychodzę wpierw jako Król miłosierdzia. Nim nadejdzie dzień sprawiedliwy, będzie dany ludziom znak na niebie taki. Zgaśnię wszelkie światło na niebie i będzie wielka ciemność po całej ziemi. Wtenczas ukaże się znak krzyża na niebie, a z otworów, gdzie były ręce i nogi przebite Zbawiciela, [będą] wychodziły wielkie światła, które przez jakiś czas będą oświecać ziemię. Będzie to na krótki czas przed dniem ostatecznym*”. Por. św. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Bóże w duszy mojej*, Warszawa 2002, s. 49.

¹⁷ Czesław Miłosz tom wierszy „*Druga przestrzeń*” publikuje w 2002 roku, a więc na dwa lata przed śmiercią w sierpniu 2004 roku. Sam tytuł wskazywać może na swoistego rodzaju przesłanie, z jakim poeta wchodzi w XXI wiek.

¹⁸ Wydaje się, że znaczeniowo „utrata” tym różni się od „zguby”, że w tej drugiej winy – jeśli można tak powiedzieć – za zaistniały stan rzeczy leży po stronie podmiotu, podczas gdy „utrata” niekoniecznie może być związana z naszym indywidualnym działaniem. Stąd Miłosza intuicja „zgubienia” wiary mieściłaby w sobie pierwiastek jakiejś formy niefrasobliwości, z którą współczesny człowiek podchodzi do zagadnień natury eschatologicznych.

¹⁹ Poeta pisze: „[...] Bez łąk pozaziemskich jak spotkać Zbawienie / Gdzie znajdzie sobie siedzibę związek potępionych? // Płaczm, lamentujmy po wielkiej utracie. / Porysujmy węglem twarz, rozpuszczajmy włosy. // Błagajmy, niech nam będzie wrócona / Druga przestrzeń”. DP 169/5.

²⁰ W której niepoślednią rolę odgrywa „wstyd”.

²¹ „[...] Chciałem być taki jak wszyscy, a dostałem gorycz odłączenia. / Myślałem, że będę wśród równych, a zbudziłem się obcy. [...] Winien odstępstwa od wspólnoty w obrzędzie. / tak wielu jest dobrych i prawych, ci najsluszej byli wezwani [...]”. HOP 214/3.

pojawić się może jedynie u kogoś, kto swoje własne życie postrzega w perspektywie eschatologicznej;²²

Kolejny ważny tekst eksplikujący temat wiary w Boga to „*Przyjacielu na Niego czekaj*” (HOP 264/3). Utwór ten możemy określić mianem ekstazy, wyznawczego, w którym podmiot wiersza wzywa do zażyłości, do intymnego związku z Bogiem. Miłoszowy bohater, co prawda, wprost nie mówi o jakiego Boga chodzi, ale wcześniejsze jego deklaracje nie pozostawiają wątpliwości, iż wezwanie do bliskiego kontaktu dotyczy Boga z tradycji judeochrześcijańskiej. Przypatrzmy się bliżej temu tekstowi. W pierwszej zwrotce Autor wzywa do „czekania”, „poznawania” i woli „pojęcia” Boga. Ten, który chce pojąć coś z Boga, musi wpierw na Niego oczekiwać; musi być otwarty na objawienie, na epifanię. Czekanie na Boga jest zatem oddaniem Temu ostatniemu inicjatywy; jest zgodą na działanie Przedwiecznego. Efektem czekania, efektem objawienia się Boga jest lepsze Jego poznanie. To ostatnie zaś prowadzi nas do głębszego pojęcia natury samego Boga. Poeta wyraźnie akcentuje, iż właściwym czasem naszego bliższego kontaktu z Bogiem jest p r z e s t r z e ń d o c z e s n e g o ż y c i a. Przestrzeń życia jest bowiem środowiskiem pozbywania się „pęt”; jest środowiskiem zdobywania głębszego zrozumienia, kim jest Bóg i kim my jesteśmy, którzy wyczekujemy objawienia się Jego imienia²³.

„Przyjacielu, na Niego czekaj, póki żyjesz, Jego poznawaj, póki żyjesz.
Jego chciej pojąć, póki żyjesz. Bo za życia czas na wyzwolenie.

Jeśli nie rozerwiesz swoich pęt za życia, jaka nadzieja wyzwolenia
w śmierci? Udał jest wierzyć, że dusza zjednoczy się z Nim, kiedy
wyjdzie z ciała²⁴.

[...]

HOP 264/3

Bóg, który nie może być znaleziony, to katastrofa, która prowadzi do takiej sytuacji eschatologicznej, w której miejscem wiecznego spoczynku dla człowieka jest „Miasto Śmierci”. Stąd tak istotne znaczenie ma poszukiwanie Boga w przestrzeni doczesnego życia. Tylko ten, kto znajduje Go teraz będzie mógł z Nim być w eschatologicznej perspektywie nowego życia. A zatem poeta wzywa do gorliwości w poszukiwaniu Boga; wzywa do wzmocnienia naszej wiary w „prawdziwe Imię” Boga:

²² To niezwykle ważna uwaga wskazująca na – rzecz można – permanentne odnoszenie przez poetę własnego życia tu w przestrzeni empirycznych faktów do ostatecznego jego wypełnienia w krainie eschatologicznej.

²³ W ten sposób Miłosz wpisuje się w długą tradycję, o której tak pisze Karl Albert: „W obrębie późnoantycznego i średniowiecznego chrześcijaństwa filozoficzna idea bytu łączy się jeszcze ściślej z ideą Boga, ponieważ [...] wymienione w Wj 3, 14 imię Boga: <Jestem, który Jestem> mogło pogodzić autorytet Biblii z greką metafizyką”. Zob. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 144.

²⁴ „Zjednoczenia” z Bogiem należy szukać już teraz, w przestrzeni egzystencjalnej. W ten sposób to, co empiryczne – poddane fizykalnym prawom, wcale nie musi przeczyć możliwości „kontakty” z Bogiem. To ostatnie zaś wskazuje na duchowy pierwiastek w samym człowieku. Miłosz zawsze występował przeciwko spirytualizacji rzeczywistości – jest raczej tak, że ta ostatnia po prostu w całości nie wyczerpuje się w materii, ale – pamiętając o jej archetypicznym zakorzenieniu – znajduje swoje wypełnienie „po drugiej stronie”, w przestrzeni eschatologicznej. W tym kontekście z łatwością zrozumiemy niezwykłą uwagę, jaką Autor „*Trzech zim*” obdarza Byt. Wszystko, co istnieje, istnieje na mocy „wygnania” ze świata swojego pierwowzoru, z archetypicznego Ogrodu. Ale – paradoksalnie – ponieważ zostało „wygnane”, tym samym zasługuje na nie mniejszy szacunek.

„Jeżeli może być znaleziony teraz, będzie znaleziony i wtedy,
jeżeli nie, zamieszkamy w Mieście Śmierci.

Jeżeli jesteś z Nim teraz, będziesz z Nim i później.

Zanurz się w prawdzie, rozpoznaj prawdziwego Mistrza,
Uwierz w prawdziwe Imię!

[...]”.

HOP 264/3

Pierwszą konsekwencją wiary w Boga, pisze Autor w utworze „*Wbrew naturze*” (DP 187/5), jest przekonanie o wielkości człowieka i na otaczającą go rzeczywistość²⁵. Teologia podnosi na wyższy poziom antropologię. Skoro istnieje Bóg, to człowiek posiada w sobie samym przestrzeń duchową, która ostatecznie ciąży ku swemu Stwórcy. Jednak tak wysoko postawiona człowiekowi poprzeczka doprowadza poetę do rozczarowania:

„Wiele nieszczęść wynikło z mojej wiary w Boga,

Która była częścią moich wyobrażeń o wspaniałości człowieka.

Człowiek, nie bacząc na swoją zwierzęcość,
powinien był mieć bogate życie duchowe,

Kierować się w postępowaniu pobudkami zaliczanymi
do wzniosłych i szlachetnych.

Zasługiwał na szacunek, stając się niemal aniołem.
[...]”.

DP 187/5

Dla poety fakt ludzkiej „zwierzęcości” w żaden sposób nie koliduje z etyczną i duchową wzniosłością²⁶. Powinno być raczej tak, że obie te sfery przenikają się nawzajem dążąc do jedności. Dlatego pochylenie się nad niedostatkami²⁷ ludzkiej natury doprowadza Miłosza w okolice sceptycyzmu:

²⁵ Josef Ratzinger pisze: „[...] w słowie *credo* zamyka się zasadniczy wybór naszej postawy wobec rzeczywistości jako takiej; nie oznacza ono stwierdzenia tego czy owego, ale oznacza zasadniczą postawę wobec bytu, wobec egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości; oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku”. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 47.

²⁶ Taka postawa doskonale współgra z tym, o czym mowa już była wyżej: dla Miłosza nie istnieje problem „fizyczności” człowieka, który leżałby w jawnej sprzeczności ze sferą jego „ducha”. Jest raczej tak, że i to, co „duchowe” i to, co „fizyczne”, stanowi jedną całość będącą niczym innym jak zdegredowaną przez archetypiczną katastrofę Upadku naturą.

²⁷ Często poglębianymi przez brak dobrej woli.

„[...]”

W każdym razie w sam raz dla mnie byłaby filozofia sceptyczna.

Nie przypisująca żadnych wyższych zalet człowiekowi.

Ani stworzonemu przez ludzkość Bogu.

Wtedy byłbym w zgodzie z moją naturą.

A ja powtarzam: <Wierzę w Boga> i wiem,
Że nie ma na to żadnych usprawiedliwień”.

DP 187/5

„Wiary w Boga” nie można, i pewnie nie należy usprawiedliwiać, gdyż przekracza ona czysto naturalny porządek argumentacji. Jest czymś osobniczym; czymś na wskroś własnym. Dlatego Josef Ratzinger mówiąc o problematyzacji zagadnienia wiary we współczesnym świecie, słusznie zauważa: „[...] wiara nie teraz dopiero, w szczególnych warunkach naszej współczesnej sytuacji, staje się problemem, a nawet wydaje się czymś niemożliwym – wiara bowiem oznacza zawsze, może w sposób bardziej ukryty i mniej łatwy do poznania, skok poprzez bezdenną przepaść, mianowicie z napierającego na człowieka dotykającego świata; wiara zawsze zawiera coś z wielkiej przygody, zrywu i skoku, bo zawsze jest ryzykiem, że się przyjmie jako rzeczywiste i podstawowe to, czego bezpośrednio nie widać. Nigdy wiara nie była takim nastawieniem, jakie samo przez się przypadałoby ludzkiemu istnieniu; zawsze była rozstrzygnięciem angażującym głębię ludzkiej egzystencji, domagającym się od człowieka zwrotu, jaki się osiąga jedynie poprzez decyzję”²⁸.

U Miłosza człowiek nie jest bytem zamkniętym w swojej materialnej cielesności, ale posiada pierwiastek duchowy, transcendujący czysto naturalistyczne podejście do jego natury. Miłosz, choć jest sensualistą ekstatycznie zanurzonym w erotyzmie ludzkiego ciała, nigdy nie redukuje człowieka do czysto materialnego wymiaru; zawsze widzi w nim raczej upadłego w materię anioła; kogoś, kto doznawszy archetypicznego pęknięcia w przestrzeni własnej natury, podejmuje heroiczny wysiłek powrotu do utraconego Raju. Tęsknota za Ogrodem jest w gruncie rzeczy pragnieniem odzyskania utraconej duchowości ciała, przezroczystości i czystości natury, w której człowiek i Bóg trwali w miłosnej przyjaźni. Tam wszystko było duchem i ciałem zarazem, *czystym patrzeniem*, jak powie poeta. Oczywiście wiara w Boga prowadzi również, jak pisze o tym Autor w „Antegorze” (WO 326/5), do „paktu” z Nim. W ten sposób gruntuje się w pocie przekonanie, iż Bóg, który jest Ojcem – „Nie może być ojcem śmierci” (WO 326/5). To, jak łatwo zauważyć, fundamentalna zasada wiary chrześcijańskiej, w której Bóg jest Bogiem żywym i żywych. Życie dla Boga jest stanem, w którym człowiek sam się spełnia. Zasada życia jest wobec tego aksjomatem, który musi przyjąć każdy, kto wierzy w „Ojca, który jest w Niebie”. W opozycji do Życia jest Śmierć, jako rzeczywistość, nad którą panuje diabeł – „Nazywany dlatego Księciem Tego Świata” (WO 326/5). Miłosz słusznie zauważa, że „ze wszystkich religii tylko chrześcijaństwo wydało wojnę / śmierci”, gdyż tylko w chrześcijaństwie mamy do czynienia z ideą przezwyciężenia śmierci poprzez p a s c h ę Jezusa Chrystusa – Bożego Syna. Poeta pisze:

²⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 48-49.

„[...]”

Bóg poddał się diabelskiemu prawu konieczności,

Wcielił się, umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał.

Tym samym obalając powszechne prawo.

[...]”.

WO 326/5

Kiedy Miłosz wymienia najważniejsze wydarzenia związane z posłannictwem Syna Bożego („wcielił się”, „umarł”, „został pogrzebany” i „zmartwychwstał”²⁹), to zarazem myśli w sposób eschatologiczny. Taki właśnie charakter posiada zmartwychwstanie Chrystusa. Ten ostatni bowiem stał się już Panem wszechrzeczy³⁰. „Obalenie powszechnego prawa” śmierci³¹ rzeczywiście stanowi przełom na skalę kosmiczną. Oto życie zatriumfowało. Oto śmierć przestała stanowić ontologiczną przeszkodę w zjednoczeniu się z Bogiem, i w osiągnięciu Życia, które już się nie kończy, ale wypełnia w przyjaźni ze Stwórcą. A zatem w przestrzeni eschatologicznej śmierć utraciła swoją władzę nad ludźmi. Jej istnienie dopełnia się już tylko w porządku natury, stworzenia, które – przywołując słowa św. Pawła – „z upragnieniem oczekuje objawienia się Synów Bożych”³². Diabeł jednak wciąż posiada władzę, i w jakimś sensie ulega mu każdy z ludzi: „Władza Księcia Tego Świata jest dalej potężna / I skłania się przed nią każdy, kto chce żyć jak inni: / Jeść, pić, pracować, płodzić dzieci. / Jednym słowem zgadza się, żeby to co jest, dalej trwało”³³, / Choć modli się do Ojca: Przyjdź Królestwo Twoje”. WO 326/5.

2. Niewiara w mocy doświadczenia

W poetyckiej twórczości Tadeusza Różewicza znajdujemy o wiele większą ilość utworów, w których Autor zmagają się z problematyką szeroko pojętej wiary. Już w „Róży” N 7/I, poeta powiada, że wraz ze śmiercią umierają „pamięć” i „wiara”. Śmierć wiary jest tutaj wyrażona w sposób jednoznaczny. Umiera ona wraz z odejściem „dziewczyny”.

²⁹ Elementy te stanowią integralną część chrześcijańskiego *credo*.

³⁰ Wacław Hryniewicz zauważa: „Aby odkryć sens dziejów trzeba odwołać się do ich kresu. Antycypacją tego kresu jest zmartwychwstanie Chrystusa. To ono daje klucz do zrozumienia sensu powszechnej historii ludzkości i świata. Historia zbawienia nie jest wiecznym rozwojem, posiada ograniczoną liczbę swoich wydarzeń (*kairoi*), które kierują ją do eschatologicznego kresu, wejścia w <pełnię Bożą>. W pewnym sensie już chrześcijaństwo jest tym kresem. Jakkolwiek Chrystus przyjdzie po raz wtóry dopiero „na końcu czasów”, przez swe wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie wprowadził On w historię coś definitywnie trwałego. Nie ma już jakiegś <drugiej strony> chrześcijaństwa. [...] Chrześcijaństwo jest rzeczywistością <ostateczną>, gdyż <kres> jako taki już nadszedł wraz z wcieleniem i uwielbieniem Chrystusa (por. 1 Kor 10, 11). Żadne inne wydarzenie w dziejach świata nie będzie miało już takiej doniosłości. Parują jedynie tylko uczestnictwem ludzkości i świata w tym wydarzeniu, mocą którego Chrystus stał się chwalebnym Panem (*Kyrios*) wszechrzeczy”. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982, s. 76-77.

³¹ W nim bowiem mięci się zarazem obalenie prawa „konieczności”, które do „śmierci prowadzi”. Dzieło Chrystusa jawi się wobec tego jako ustanowienie „nowego” kosmicznego porządku. To, co było we władaniu Złego przestało już obowiązywać.

³² Zob. Rz 8, 19.

³³ Wchodzimy tutaj w przestrzeń tajemnicy, której nie sposób zgłębić. Z jednej bowiem strony zwycięstwo już zostało dokonane przez Chrystusa na Krzyżu, ale – zarazem – jego skutki w jakiś sposób odwołane są w czasie. Ponieważ jak powiada Apokalipsa – ostatnia zostanie pokonana śmierć.

Różewicz swoją poetycką podróż rozpoczyna od przekonania o śmierci wiary, a więc tego elementu, który otwiera nas na rzeczywistość nadprzyrodzoną: „[...] Pięć lat mija od Twojej śmierci / kwiat miłości który jest bez cierni // Dzisiaj róża rozkwitła w ogrodzie / pamięć żywych umarła i wiara”. *N 7/I*.

Jeszcze mocniej poeta wypowie swój brak wiary w „*Lamencie*” *N 10/I*. Traumatyczne doświadczenia wojny pozbawiają dwudziestoletniego poetę wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Z okaleczenia bestialstwem wojny bierze się poczucie bycia mordercą, podkopujące jakiegokolwiek uniwersalne i religijne wartości³⁴. Odcięcie się od najważniejszych dla chrześcijaństwa, a bliżej rzecz ujmując katolicyzmu, prawd teologicznych, staje się dla Różewicza nieomal dogmatycznym wyznaniem, które na całe dziesięciolecia określi jego stosunek do religii.

„[...]”

Okaleczony nie widziałem
ani nieba ani róży
ptaka gniazda drzewa
świętego Franciszka
Achillesa i Hektora
Przez sześć lat
buchał z nozdrza opar krwi
Nie wierzę w przemianę wody w wino
nie wierzę w grzechów odpuszczenie
nie wierzę w ciała zmartwychwstanie [wszystkie
podkr. M.D.]”

N 10/I

Odrzucenie wiary zdaje się pełnić tutaj rolę *q u a s i – k a t a r k t y c z n ą*. Ten sposób oczyszczenia charakterystyczny jest dla tych, którzy prawdy wiary traktowali zawsze z najwyższą uwagą. Zatem różewiczowskie „nie wierzę” staje się wyrazem osobistego dramatu poety, w którym postanawia on poddać swój światopogląd najgłębszej z możliwych, rewizji. A w utworze „*Miłość*” *N 46/I*, zadaje pytanie: czemu można przeciwstawić miłość? Można ją przeciwstawić wszystkiemu, w czym gnieździ się fałsz. Różewicz wszystko, co związane jest z religią umieszcza po s t r o n i e f a ł s z u. To właśnie ona wydaje się być „trującym cukierkiem”, przejawem metafizycznego fałszu: „[...] obok w czerwonym kościele / grozą jeszcze piekłem / obiecują niebo / zachwalają wiarę ojców naszych [...]”. *N 46/I*. Religia nie tylko traci tutaj swoją moc, ale co gorsze, postrzegana jest jako rzeczywistość w najwyższym stopniu skłamaną; oto świat, który należy w pełni świadomie odrzucić. Co ciekawe stosunek Różewicza do religii nigdy nie jest obojętny. Odrzucając wiarę poeta zdaje sobie sprawę z tego, jakie przyniesie to dla niego światopoglądowe konsekwencje. Stąd też późniejsza jego twórczość obficie czerpać będzie z konsekwencji odrzucenia wiary, jako sposobu życia w otaczającym nas świecie. Poeta pisze:

„[...]”

Obywatele miasta obludnicy
witają kardynała
karmazyn nie uczynił cudu
wygwizdały go ptaki.

³⁴ Poeta pisze: „[...] mam lat dwadzieścia / jestem mordercą / jestem narzędziem / tak ślepym jak miecz / w dłoni kata / zamordowałem człowieka [...]”. *N 10/I*.

Poeci grają na katarynkach
 prowadzą dialogi z Bogiem
 fałszują słowa.
 [...]”.

N 46/I

W jednym z późniejszych utworów Różewicz ludzi wierzących określi mianem „szalonych”, jak ma to miejsce w wierszu „Widzę szalonych” CR 65/I. Autor odcina się od „szalonych”, którzy powodowani pobudkami religijnymi („wierzyli do końca”) doznali dojmującej porażki życiowej („poszli na dno”). Bohater Różewicza odrzuca ich dłonie – nie chce żyć pod dyktando religijnej wiary. Decyzja poety jest jednoznaczna pomimo jej tragizmu („okrutnie żywy”) – oto teraz mój los biorę we własne ręce; oto teraz postanawiam „moją łodzią niepewną” bez pomocy wiary płynąć po oceanie życia; płynąć w pełni świadomy trudu, jaki mnie czeka.

„Widzę szalonych którzy
 chodzili po morzu³⁵
 wierzyli do końca
 i poszli na dno

teraz jeszcze przechylają
 moją łódź niepewną

odrącam te sztywne
 dłonie okrutnie żywy

odrącam rok za rokiem”

CR 65/I

Odwroćcie się poety od wiary ma tutaj posmak egzystencjalistyczny. Wiara nie ocala, wiara prowadzi ludzi na dno. Nie ma w niej nic z odkupienia, raczej pełna jest destrukcji („teraz jeszcze przechylają / moją łódź niepewną”). Dlatego wiarę trzeba odrzucić, pozbyć się jej z życia. Należy żyć wbrew wierze, w pełni świadomości tragizmu ludzkiego losu³⁶. Tylko w ten sposób przyjąć można „okrucieństwo” życia; tylko w ten sposób zgodzić się można na indywidualnie kształtowany projekt własnej egzystencji. Różewicz opowiadając się przeciw wierze, staje po stronie tych wszystkich, którzy wzorem J.P. Sartre’a chcą zbudować filozofię człowieka bez metafizycznych podstaw. Oczywiście tego rodzaju egzystencjalny projekt zakłada przedustawną wolność jednostki ludzkiej; taką wolność w świetle której człowiek może powiedzieć „nie” wobec przedmiotu wiary. Tym samym przyjmujemy pewien model antropologiczny, w którym nie ma już miejsca na transcendencję, a zatem nie ma przestrzeni, w której wiara Boga mogłaby zostać uznana za uzasadnioną. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest – jak zauważa Karl Rahner – „uchylenie ostatecznemu <dokąd> samej transcendencji”³⁷. Dlatego nie ma się co dziwić, iż taka postawa prowadzi do fundamentalnych nieporozumień natury teologicznej. Mowa jest o nich choćby w innym z wierszy pomieszczonych w tym samym tomie – „Ale kto zobaczy...” CR 96/I, w którym poeta

³⁵ Zapewne jest to aluzja do św. Piotra próbującego chodzić po wodzie. Zob. Mt 14, 22-33.

³⁶ Takim właśnie przesłaniem posiłkuje się twórczość prozatorska, dramatyczna i eseistyczna Alberta Camusa.

³⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 87.

zauważa, że w obliczu ś m i e r c i i c i e r p i e n i a wiara się chwieje; w wierze doświadcza człowiek wielkich rozterek duchowych³⁸.

„Ale kto zobaczy moją matkę
w sinym kitlu w białym szpitalu
która trzęsie się
która sztywnieje
z drewnianym uśmiechem
z białymi dziąsłami

Która wierzyła przez pięćdziesiąt lat
A teraz płacze i mówi:
<nie wiem... nie wiem>

jej twarz jest jak wielka mętna łąza
żółte ręce składa jak przestraszona
dziewczynka
a wargi ma granatowe

[...]”.

CR 96/1

Niekiedy odnosimy wrażenie, że poeta utraciwszy wiarę zdaje sobie sprawę, iż fakt ten stanowi jedno z fundamentalnych wydarzeń w jego życiu. Pisze o tym na przykład w „*Rozmowy ciągu dalszym*” objaśniając sytuację bohatera „*Śmierci w starych dekoracjach*”: „[...] ponieważ stracił wiarę, przestał się modlić, więc dla niego nie ma <drzwi>, nawet tych popularnych, dostępnych dla zwykłych (ale wierzących i praktykujących) wyznawców takiej albo innej religii”³⁹.

Widać to zwłaszcza wtedy, gdy w z pozoru lekki sposób mówi o własnej niewierze i nawet kreśli konsekwencje tego stanu rzeczy:

„[...]”

A
moja boża krówka oszalała
i leży martwa
razem z czarnymi kropeczkami
na zielonym listku babki
nie polecą do nieba
po kromeczkę chleba

biada mi!

[...]”.

³⁸ Wydaje się, że Różewicz żywi – dosyć naiwne z duchowego punktu widzenia – przekonania na temat wiary. Przecież ludzie wierzący nie pozostają wolni od pokusy zwątpienia. Nie omija ona nieomal nikogo stanowiąc raczej przejaw walki duchowej, którą każdy wierzący musi stoczyć we własnym wnętrzu. Dobitny przykład tego rodzaju duchowych rozterek odnaleźć możemy np. w korespondencji bł. Marki Teresy z Kalkuty. Por. Matka Teresa, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, tłum. M. Romanek, Kraków 2008.

³⁹ T. Różewicz, *Rozmowy ciągu dalszy*, w: *Przygotowanie do wieczoru autorskiego (szkice)*, Warszawa 1971, s. 166.

przykro mi Julio
a nawet się wstydzę
że tak czarno widzę

zgubiłem wiarę lecz
żywię nadzieję
że kiedy Ty dorośniesz
to ja zdziecinnieję

[...]”.

U 222/1

W podobny sposób powie w wierszu „Sława” U 230/1.

„[...]”

tylko trzy pytania panie profesorze
pod koniec wieku
zwracamy się ... do wybitniejszych...
<czy pan wierzy w Boga osobowego?>

na boga! Niechże się pani
zlituje ... owszem, ale bez brody!
[...]”.

U 230/1

Ta wykrętna odpowiedź w swej treści nie jest jednoznaczna. Wskazywać może na zmianę tonu w wypowiedziach poety dotyczących zagadnienia wiary w Boga. Istnienie Boga nie jest tutaj w sposób wyraźny kwestionowane. W wierszu „Ojciec” SK 391/1, widzimy nade wszystko portret człowieka, który swoje proste życie opiera na wierze: „[...] Idzie przez moje serce / ojciec / w starym kapeluszu / pogwizduje / wesołą piosenkę / I wierzy święcie / że pójdzie do nieba”. SK 391/1. Być może pobrzmiewa tutaj nuta ironii, jednak należy zwrócić uwagę na powagę, z jaką poeta podchodzi do kwestii wiary. Wydaje się, że Różewicz jest pełen podziwu dla postawy ojca.

W pierwszej części „Komentarza” – „Zimie” F 109/2, Autor pyta, czym nakarmić można „ciało pozbawione wiary”? Różewicz zdaje sobie sprawę ze skutków utraty (odrzućenia!) wiary. Życie w przestrzeni przedmiotów, artefaktów – oto perspektywa stająca przed każdym, kto wyzbywa się eschatologicznych nadziei. Ale przecież doświadczenie człowieczeństwa jest czymś więcej niż tylko wspólnotą w zwierzęcości; jest czymś, czego się „nie zapomina”. Ostatecznie to właśnie człowieczeństwo określa nasz status bytowy, ono też determinuje nasze działanie. Różewicz wie, że tutaj, w sferze doświadczanych przedmiotów nie „znajdzie pożywienia dla wiary”, gdyż „pożywienie” to musi przekroczyć przyrodzoną materialność; musi wznieść się w rejony, w których to, co ziemskie zostaje już przekroczone. Poeta deklaruje swoją gotowość do „przyjęcia każdej prawdy”. Jednak ma poczucie pustki, wyczerpania; ma poczucie niewystarczalności swojego życia, w którym nie może odnaleźć sensownego celu porządkującego jego usiłowania⁴⁰. Te ostatnie zaś zdają się przynosić niepowodzenie, kiedy w końcu wyznaje: „Nic mi się nie objawiło, żaden głos nie odzywał się

⁴⁰ Różewicz powiada: „[...] Moje oczy karmiły się kolorami, język smakami, słyszałem dźwięki, rozróżniałem wonie. Nie mogłem znaleźć p o z y w i e n i a d l a w i a r y [podkr. moje – M.D.]. Rano wstawałem zupełnie pusty i gotowy na przyjęcie każdej prawdy. [...]”. F 109/2.

we mnie ani nie dochodził z zewnątrz”. (F 109/2). Świadomość absencji „głosu”, który mógłby być życiowym przewodnikiem, to jedna z najbardziej dotkliwych dla poety konsekwencji odrzucenia wiary religijnej. Na przedłużeniu wcześniej analizowanego tekstu pojawia się wiersz o znaczącym tytule: „Kara” (RK 132/2):

„Już dziś
w tej chwili
życie bez wiary jest wyrokiem
przedmioty stają się bogami
ciało staje się bogiem [wszystkie podkr. moje – M.D.]

jest to bóg bezwzględny i ślepy
swego wyznawcę połyka trawi
i wydala”.

RK 132/2

Wyrok, jakim jest „życie bez wiary”, to pogrążenie się w świecie artefaktów, skazanie na środowisko przedmiotów, które w końcu „stają się bogami”. Życie bez wertykalnego wymiaru, bez perspektywy wiary, popada w ubóstwienie materii, i z tej ostatniej czyni sobie bożka. To „bóg bezwzględny” poddany cielesnemu prawu spożycia, trawienia i wydalania. To bóg, w którym transformacje ciała niweczą wszelką indywidualność „swoich wyznawców”⁴¹. Ostatecznie jego okrucieństwo jest „ślepe”, tak samo jak świat artefaktów pozbawiony jakiegokolwiek celowości. Różewicz świadomie przyjmuje wyrok „życia bez wiary”. W ten sposób staje się jednym z niezliczonych trybów bezwzględnego prawa konieczności⁴², któremu wszystko podlega.

Utwór „Cień” Ro 38/3 można nazwać różewiczowskim manifestem niewiary. Dla uważnego interpretatora poezji Autora „Niepokoju”, zastanawiać może częste, jeśli wręcz nie obsesyjne, powracanie do tematu niewiary w Boga oraz konsekwencji tego stanu rzeczy. Różewicz „wykrzykuje” swoją „niewiarę”, jakby w głębi własnej świadomości nie mógł pogodzić się ze swoim ateistycznym stanowiskiem światopoglądowym. Wydaje się, jak gdyby poeta ulegał ogromnej wewnętrznej presji, która stoi w sprzeczności z tak jawnie ostentacyjną deklaracją odrzucającą wiarę w Boga. Stąd też dychotomia „wiara-niewiara” jest jedną z najgłębszych i najbardziej wyrazistych w poetyckim światoodczuciu Różewicza.

„nie wierzę
nie wierzę od przebudzenia
do zaśnięcia

nie wierzę od brzegu do brzegu
mojego życia
nie wierzę tak otwarcie

⁴¹ Zwróćmy uwagę na to, że dla Różewicza nie istnieje coś, co moglibyśmy nazwać „trzecią drogą” (*tertium non datur*). Albo wierzymy w Boga, i tym samym określamy horyzont naszego bytu w świetle ostatecznego spełnienia, jakim jest On sam; albo wierzymy w przedmioty, artefakty, i w ten sposób czynimy z nich cel naszego ziemskiego życia. Poeta w jasny sposób określa właściwości „bóstwa” ciała i przedmiotów. Charakterystycznymi jego cechami są: 1. „bezwzględność”, „ślepotą” (a zatem brak jakiegokolwiek empatii w stosunku do człowieka); 2. nastawienie całkowicie instrumentalne wobec „swego wyznawcy” („połyka”, „trawi” i „wydala”).

⁴² W ten sposób to, co w poezji Miłosza przezwyciężone jest przez dzieło Syna Bożego, dla Różewicza staje się nierozwiązywalną aporią. Brak wiary bowiem oddaje prymat prawu konieczności na zawsze zamykając w nim los człowieka.

głęboko
jak głęboko wierzyła
moja matka

[...]

nie wierzę w jego
świątyniach

[...]

czytam jego przypowieści
proste jak kłos pszenicy
i myślę o bogu
który się nie śmiał⁴³

myślę o małym
bogowi krwawiącemu
w białych
chustach dzieciństwa

o ciemni który rozdziera
nasze oczy usta
teraz
i w godzinie śmierci"

Ro 38/3

Deklarowana przez poetę *t o t a l n o ś ć n i e w i a r y* wydaje się być krzykiem kogoś, kto utracił wiarę w Boga utracił zarazem najintymniejszą część siebie⁴⁴. Czy nie dlatego właśnie utwór opatrzony jest takim, a nie innym tytułem? Bóg jako „cierń”; jako Ktoś w sposób istotny obecny w przestrzeni naszej pamięci; jako Ktoś nieusuwalny; istniejący jako wciąż obecny horyzont naszego człowieczeństwa. Dlatego skłonni jesteśmy stwierdzić, iż różewiczowskie wyznanie niewiary stanowi raczej przejaw *b r a k u z g o d y* na istnienie Boga, jako fundamentu osobowej egzystencji i eschatologicznego horyzontu, w którym to, co człowiecze uzyskuje swoje definitywne uzasadnienie. W ten sposób akt niewiary staje się poniekąd aktem wolności, w którym jednostka świadoma samej siebie mówi „tak” bądź „nie” wobec Boga⁴⁵.

⁴³ Postrzeganie Boga, jako Tego, który się „nie śmiał” wiele mówi nam o obrazie Boga, jaki nosi w sobie poeta. Z pewnością bliżej Różewiczowi do widzenia Boga w kategoriach surowości, pewnego dystansu, powagi, dla której śmiech będący przejawem familiarności zdaje się być czymś nie do pomyślenia.

⁴⁴ Interesujące spojrzenie na zagadnienie wiary z pozycji *n i e w i e r z a c e g o* przedstawia Gabriel Marcel. Francuski egzystencjalista zauważa, iż każdy kto mówi o sobie jako o niewierzącym, skłonny będzie przyjąć jedną z następujących postaw: „[...] – albo zaliczy się do tych, co uważają wiarę za zwykłą słabość, za rodzaj łatwowierności i gratulują sobie, że są od niej wolni; – albo do tych, którzy dalecy od niedoceniania wiary uznają, że stanowi ona pewną szansę dla posiadających ją, ale że im ta szansa została odmówiona”. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 74.

⁴⁵ K. Rahner pisze: „Wolność jest wolnością powiedzenia Bogu „tak” albo „nie” i właśnie w tym i przez to jest wolnością wobec samej siebie. Jeżeli podmiot jest podtrzymywany przez swoją transcendentalną bezpośredniość w stosunku do Boga, to rzeczywiście podmiotowa wolność, która stanowi o podmiocie jako całości i w kontekście jego ostateczności, może spełnić się tylko w „tak” albo „nie” powiedzianym Bogu, ponieważ tylko w ten sposób może ona dotyczyć podmiotu jako takiego i w jego całości. Wolność jest wolnością podmiotu wobec samego siebie i w jego własnej ostateczności i tym samym wolnością wobec Boga, choćby owa podstawa

Jednak na przekór wcześniej deklarowanej niewierze, w utworze poświęconym zapomnianemu pomnikowi Jana XXIII⁴⁶ „*jest taki pomnik*” (SS 146/4), pada niezwykle ważna deklaracja: „jaki tam ze mnie ateista”. Wydaje się, że poeta mówiąc te słowa bagatelizuje to, co przez wiele dziesięcioleci wyznaczało horyzont jago ateistycznego światopoglądu. Najciekawsze są jednak dwa ostatnie wersy utworu:

„[...]”
nieważne jest to co ja myślę o Bogu
ale co Bóg myśli o mnie”

SS 146/4

Jest tutaj założenie o istnieniu Boga. Założenie fundamentalne. Wynikać z tego może tylko jedno: poeta w sposób diametralny zrewidował swoje wcześniejsze poglądy dotyczące istnienia Boga. Zakładając Jego istnienie odcina się tym samym od wielokrotnie wcześniej deklarowanego ateizmu. Uznaje zarazem niewystarczalność ludzkich narzędzi poznawczych w kwestii orzekania o istnieniu lub nieistnieniu Boga⁴⁷. „Unieważnia” swoje myślenie o Bogu; unieważnia swoje resentymenty z Nim związane. Zdanie się na „myślenie Boga” o podmiocie wiersza jest wobec tego wyznaczeniem jakiegoś pola spotkania człowieka z Bogiem. Wyznacza sferę kontaktu z Absolutem. Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której wygaś już bunt poety, a on sam odnalazł dla siebie jakąś nową formułę bycia w świecie – formułę, w której zawiesza swój sąd na temat istnienia Boga i zdaje się podążać w kierunku intuicji przyjmującej Jego istnienie. W wierszu „*dlaczego piszę?*” (SS 166/4), czytamy:

„czasem <życie> zasłania
To
Co większe od życia

Czasem góry zasłaniają
To
co jest za górami
trzeba więc przesunąć góry
ale ja nie mam potrzebnych
środków technicznych
ani siły
ani wiary
która przenosi góry
więc nie zobaczysz Tego
nigdy
wiem o tym
i dlatego
piszę”

SS 166/4

wolności wyrażała się w sposób najmniej tematyczny i wyraźny wzywany i poszukiwany w formie ludzkich słów i pojęć”. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶ Różewicz pisze: „[...] Ty pozostałeś sobą nie tracisz / dobrego humoru i kamienną / ręką z brzucha wystającą / jak z granitowej beczki / błogosławisz mi / Tadeuszowi Judzie z Radomska / o którym mówią że / jest <ateistą> // ale mój Dobry Papieżu / jaki tam ze mnie ateista // ciagle mnie pytają / co pan myśli o Bogu [...]”. SS 146/4.

⁴⁷ Poeta staje bardziej po stronie agnostyków niż ateistów. A jeśli tak, to dawne deklaracje „niewiary” zdają się tracić swoje znaczenie.

Podmiot liryczny mówi o „życiu” zasłaniającym „To”⁴⁸ – „co jest większe od życia”. Możemy zapytać, co jest większe od życia? Nasuwa się tylko jedna racjonalna odpowiedź: tylko Bóg może być „większy od życia”; tylko Bóg jako byt Absolutny może być „większy” od wszystkiego, co jedynie przygodne, a zatem poddane prawu przemijania i śmierci. Poeta stwierdza niemożliwość dotarcia do „Tego”, a więc niemożliwość dotarcia do Boga za pomocą przyrodzonych zdolności, „środków technicznych”, ale również „wiary / która przenosi góry”. Dlatego „nie zobaczysz Tego / nigdy”; innymi słowy nie przekroczymy określonych przez naturę o g r a n i c z e ń. I właśnie ten fakt staje się powodem pisania...Czym zatem jest pisanie? Bohater Różewicza zdaje się mówić, iż jest ono surrogatem braku dostępu do Boga; jest zastępczym środkiem, za pomocą którego chcemy doświadczyć pełni spotkania z Absolutem.

Podsumowując nasze rozważania na temat zagadnienia wiary i niewiary obecnej w tekstach poetyckich Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza dojść możemy do następujących wniosków:

1. Miłosz diagnozuje **erozję wyobraźni religijnej** prowadzącą do obumarcia nadziei eschatologicznych (NZ 74b/4).
2. W „*Ocaleniu*” poeta zamieszcza wiersz „*Wiara*” (O 201/1), w którym stawia tezę o tym, że świat jest miejscem spełniania się rzeczy. Autor akceptuje ukryty, **przedustawny**, „plan”, w którym każde wydarzenie posiada swój sens (O 201/1).
3. Miłosz dokonuje rozróżnienia między „wiarą w Boga” a „wiarą Bogu”. Dopiero ta druga może nas otworzyć na rzeczywistość eschatologiczną (NZ 76b/4).
4. Dla Miłosza przestrzeń wiary okazuje się być niezwykle istotną, o czym świadczy wypowiedź poety na temat grzechu. Ten ostatni wskazuje bowiem na winę. Autor dokonuje aktu „**uwewnętrznienia winy**” – przeniesienia jej w sferę biologicznych uwarunkowań („geny”) i fizykalnego kontekstu („natura”) – NZ 106a/4.
5. Pytanie o zagubienie wiary w przestrzeń eschatologiczną poeta stawia w utworze „*Druga przestrzeń*” (DP 169/5). Jeśli odpowiemy na nie twierdząco, to zdaniem Autora powinniśmy wzbudzić w sobie „lament” – „po wielkiej utracie” (DP 169/5). Ostatecznie bowiem, tam gdzie nastąpiła **erozja wiary** w rzeczywistość pośmiertną – jej miejsce zajmuje **eschatologiczna pustka**.
6. Miłosz nosi w sobie świadomość szczególnego powołania: czując się wybranym jednocześnie ma poczucie „pewnej odległości” od Boga. To ostatnie przekonanie pojawić się może tylko u kogoś, kto swoje życie postrzega w perspektywie **eschatologicznej** („*Odległość*” HOP 214/3). Swój **ekstatyczny** stosunek do Boga poeta wyraża w wierszu „*Przyjacielu na niego czekaj*” (HOP 264/3), w którym akcentuje, iż doczesne życie jest przestrzenią nawiązywania bliskiego kontaktu z Bogiem (HOP 264/3).
7. Wiara w Boga zmienia sposób patrzenia na człowieka. Teologia **podnosi** antropologię na wyższy poziom, choć Miłosz zdaje sobie sprawę z niedostatków ludzkiej natury, co prowadzi go do **sceptycyzmu** („*Wbrew naturze*” DP 187/5).

⁴⁸ Z. Zarębianka <To> interpretuje jako chińskie Tao. Komentatorka zauważa: „<To> – daje się w użytych kontekście kojarzyć z chińskim Tao, oznaczającym tajemniczą, ponadfizyczną zasadę wszechświata, przenikającą przestrzeń, materię ożywioną i nieożywioną, jednym słowem – wszystko, co jest. [...] W tym sensie <To> jest bardziej otwarte semantycznie i zarazem mniej zobowiązujące, zwalnia więc bohatera od konieczności bardziej wyrazistych deklaracji światopoglądowych i umożliwia zachowanie dyskrecji. Świadczy też o pewnej powściągliwości, jest zaledwie ostrożnym uchyleniem drzwi dla nadprzyrodzonego, uchylającym wcześniejszą negację”. Z. Zarębianka, *Metafizyczne racje pisania: Tadeusz Różewicz - <Dlaczego piszę?>*, w: *Taże, Czytanie sacrum*, dz. cyt., s. 226.

Pomimo tego poeta ufa Bogu, który „nie może być ojcem śmierci” („Antegor” WO 326/5).

8. Dla Różewicza fakt śmierci jest zarazem faktem **śmierci wiary** („Róża” N 7/1). Swoją brak wiary poeta zdecydowanie wypowiada w „Lamencie” (N 10/1), oraz w wierszu „Miłość” (N 46/1), gdzie wszystko, co wiąże się z **religią** Autor uważa za przejaw **falszu**.
9. Poeta odcina się od „szalonych”, którzy „wierzyli do końca” (CR 65/1) i doznali życiowej porażki. Należy pozbyć się wiary, odrzucić ją. Różewicz zdaje się tutaj podążać drogą wyznaczoną przez **egzystencjalistów**, zwłaszcza przez J.P. Sartre’a.
10. Utrata wiary stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu Różewicza („do wmućki na 18. urodziny” U 222/1; „Sława” U 230/1). Choć poeta faktu istnienia Boga w tak wyraźny sposób, jak czynił to wcześniej, już nie kwestionuje (U 230/1).
11. Dla Różewicza „życie bez wiary jest wyrokiem”, skazaniem na **idolatrię** ciała i artefaktów. Człowiek odrzucając wiarę w Boga żyje w przestrzeni przedmiotów („Komentarz – Zima” F 109/2); zaczyna ubóstwiać **materię** poddaną prawu **konieczności** (RK 132/2).
12. Jednym z najbardziej wyrazistych manifestów niewiary jest utwór „Cierni” (Ro 38/3). Deklarowana w nim **totalność niewiary** zdaje się być raczej przejawem braku **zgody** przez Różewicza na istnienie Boga, jako fundamentu osobowej egzystencji człowieka i jego eschatologicznego spełnienia.
13. Fundamentalne założenie o istnieniu Boga znajdujemy natomiast w wierszu „jest taki pomnik” (SS 146/4). Poeta zdaje się tutaj **unieważniać** swoje wcześniejsze deklaracje na temat istnienia Boga. Teraz nie jest „ważne” co on „myśli o Bogu”, lecz to, co „Bóg myśli o nim” (SS 146/4). Stąd też z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przyjąć, iż „To” – „co większe od życia”, to Bóg będący Bytem Absolutnym transcendującym wszystko, co przygodne („dlaczego piszę?” SS 166/4).

ROZDZIAŁ II

HISTORIA PO DRUGIEJ STRONIE CZASU

Czym jest koniec świata w epoce obumarcia eschatologicznych wyobrażeń we współczesnym świecie? Z odpowiedzią na to pytanie, jak również próbą przekroczenia tego, co fizyczne i w materialności zamknięte Czesław Miłosz zmierzy się w kilku ważkich tekstach poetyckich („Dużo śpię” GZ 25/3; NZ 74c/4; „Pieśni Adriana Zielińskiego” O 218/1). Dla Autora „Trzech zim” fundamentalną kwestią okaże się możliwość dalszej pośmiertnej egzystencji człowieka („Rozmowy na Wielkanoc 1620 roku” KP 283/2; „Po ziemi naszej” KP 316/2; „Sens” DO 285/4; „Sala” NBR 72/5), jak i również sposób porozumienia się z nimi („Rok 1900” T 119/5). W końcu zobaczymy, co pisze poeta o pośmiertnej kondycji umarłych („Anka” NZ 93/4) oraz jakich używa argumentów, aby uznać możliwość ich istnienia poza progiem śmierci („Dwa wiersze. Wiersz na koniec stulecia” DO 261/4; „Symfonia listopadowa” TZ 99/1).

Tadeusz Różewicz stanie przed fundamentalną treścią własnego światoodczucia, jaką jest doświadczenie bycia w konfrontacji z nieskończonością („depresje V” CTŚ 355/4), a nade wszystko świadomością utraty i śmierci („Jesienny wiersz” N 43/1). Będzie również zmagał się z nicością, jako kresem egzystencji („Kopiec” CR 76/1; „Kobieta w czerni stąpa po różach” CR 77/1) poszukując usensownienia własnego istnienia w przestrzeni etycznej („Skrzydła i ręce” PP 253/1) stanowiącej surogat utraconych nadziei eschatologicznych („W środku życia” PO 53/2). Próbę opisu pośmiertnej rzeczywistości („Rehabilitacja pośmiertna” PO 56/2), Różewicz powiąże z przekonaniem o bliskości tego, co eschatologiczne i tego, co pogrążone w niebycie („Siostry syjamskie” SS 209/4). Wreszcie Autor „Płaskorzeźby” będzie starał się odpowiedzieć na pytanie, czy śmierć może uzasadnić naszą egzystencję? („Ostatnia rozmowa” W 232/4).

Ostatnia część poniższego rozdziału przyniesie próbę odpowiedzi na nurtujące Miłosza pytanie o „formę powszechną” w perspektywie ostatecznych spełnień człowieka („Kiedy po długim życiu” HOP 221/3; NZ 107a/4; „Dante” DO 283/4). Przyjrzymy się również bezskutecznym, jak się wydaje, zabiegom Autora „Wyjścia” poszukującego jakiejś formuły pozwalającej mieć nadzieję na pośmiertną egzystencję („Duszyčka” D 131/3; „Z kroniki Lwa Tokstoją” BT 101/3; „*** [krzyknąłem za Nią] BT 96/3. Powróci tutaj również wielki różewiczowski temat epifanii Twarzy, tym razem jako obrazu rzeczywistości ostatecznej („Bez tytułu” BT 94/3), w kontekście zmagania się poety z żywiołem śmierci („*** [Ukryłem twarz w dłoniach]” NPS 204/3).

Wreszcie zobaczymy jak radzi sobie poeta z własną deklaracją niewiary skonfrontowaną z bolesną stratą, jaką jest śmierć przyjaciela („rozmowa z Przyjacielem” P 295/3). To ostatnie jest bowiem niczym innym jak nieuchronnym procesem ubywania życia i „przesypywania” się jego w śmierć („Przesypywanie” OT 158/3). W końcu razem z poetą przyjrzymy się temu, co ze świata minionego zostało bezpowrotnie utracone w sferze wartości i jakie przynosi to konsekwencje dla współczesnej świadomości („W świetle lamp filujących” ZF 359/3).

1. Człowiek w nieskończonej cielesności

Dramat współczesności jest dramatem duchowości, w której brakuje miejsca na eschatologię. Wyobrażenia eschatologiczne – jak zauważa Miłosz – zawsze były nader skromne, a coś dopiero dziś, kiedy przy osłabionej wierze w zaświaty, takie pojęcia jak „życie wieczne” nie rezonują już w nas żadną treścią. Zauważyć tutaj można tęsknotę Miłosza za przywróceniem na nowo kulturze takiego dyskursu, który z odwagą wszedłby na teren eschatologii. Ale taki dyskurs jest możliwy jedynie w środowisku ludzi wierzących, to ostatnie zaś w sposób niezwykle dramatyczny kurczy się. Odnowić w y o b r a z e n i a e s c h a t o l o g i c z n e mogą ci, którzy nie poddają się f i z y k a l n e m u r e d u k c j o n i z m o w i, a rzeczywistość postrzegają w wiecznej perspektywie, czemu służyć może postawa kontemplacyjna⁴⁹. Poeta pisze:

„Wyobrażenia ludzi o życiu po śmierci nigdy nie były wyraźne. A kiedy teraz księża oraz wierni wymawiają słowa: <życie wieczne>, nie pojawiają się wyobrażenia żadne”.

NZ 74c/4

Dla Autora „*Trzech zim*” kwestie eschatologiczne zawsze odgrywały niezwykle istotną rolę. W utworze „*Dość śpię*” (GZ 25/3), poeta pisze o bólu, jednak nie jest on związany, jak się wydaje z cierpieniem fizycznym, lecz z poszukiwaniem eschatologicznej pewności. Ani świat, ani osobiste usiłowania poety („Byłem odważny. Pracowity. Prawie wzór cnoty”), w końcu okazują się bezużytecznymi: „Ale to nie przydaje się na nic” GZ 25/3. Jedyne co można zrobić, i co zrobić należy, to: „Wyślij swoją duszę za góry, za czas. / Powiedz, będę czekać, co widziałeś”. GZ 25/3.

„Dzień końca świata” nie jest poprzedzony wielkimi znakami („błyskawic i gromów”) oraz „archanielskich trąb”, to zwykły dzień, w którym życie toczy się swoim własnym rytmem. Dlatego „nikt nie wierzy, że staje się już” (O 207/1); że koniec świata się dopełnia. „Staruszek”, który „nie jest prorokiem” oznajmia, że „innego końca świata nie będzie”. Ciekawe, że „*Piosenka o końcu świata*” (O 207/1), choć przecież wielokrotnie interpretowana, pozostaje jednym z najbardziej tajemniczych utworów Autora „*Ocalenia*”. „Koniec świata staje się już”, to znaczy, że jeszcze w przestrzeni empirycznej doświadczać możemy kresu, ontycznego wyczerpania. W tym świecie tkwi załazek jego końca. Jest to tyleż eschatologiczny, co fizyczny kres – koniec kosmiczny. Ale świat kończy się również w inny sposób: kończy się w życiu, które mija; kończy się w przestrzeni zjawisk, które raz dokonawszy się przechodzą w sferę niebytu, pograżając się w przeszłości. Trzeba mieć „wiarę” powiada Miłosz, aby zobaczyć dokonujący się na naszych oczach „koniec świata”. Taki „koniec świata” jest zarazem empirycznym i eschatologicznym, metafizycznym i religijnym. W „wierze” bowiem wszystko, co się zmienia przyjmuje już status dokonanego; już odcisnęło swój niezatarty – bo utrwalony w umyśle Boga – ślad w rzeczywistości. Czy można zatem mówić tutaj o pewnego rodzaju – nazwijmy to – przesunięciu eschatologicznym? Wydaje się, że dla bohatera Miłosza eschatologia wchodzi w strukturę empirycznego świata stając się jego częścią⁵⁰. O takim ontologicznym stanowisku świadczą wiele utworów poety⁵¹.

⁴⁹ O takim nastawieniu pisze Miłosz w wierszu „*Sezon*” (K 147/4): „W wielkiej ciszy mojego ulubionego miesiąca [...] / Celebrowałem zatrzymanie czasu. // Rozległe państwo umarłych zaczynało się wszędzie: / Za zakrętem alei, za trawnikami parków, / Ale nie musiałem tam wchodzić, nie wzywało mnie. [...]”. K 147/4.

⁵⁰ Poeta pisze: „[...] A którzy czekali błyskawic i gromów, / Są zawiedzeni. / A którzy czekali znaków i archanielskich trąb, / Nie wierzą, że staje się już. / Dopóki słońce i księżyc są w górze, / Dopóki trzmiel nawiedza różę, / Dopóki dzieci różowe się rodzą, / Nikt nie wierzy, że staje się już. [...]”. O 207/1.

⁵¹ Zwłaszcza późny okres twórczości poety obfituje w tego typu wiersze, np. „*Późna dojrzałość*” (DP 170/5), gdzie Autor zauważa: „Nieprędko, bo dopiero pod dziewięćdziesiątkę, otworzyły się / drzwi we mnie

Niewątpliwie ma to związek z żywioną przez poetę koncepcją świata, który utracił swój pierwotny ontyczny blask poprzez dramat archetypicznego upadku. Miłosz jest ontologiem powrotu do nieskażonej „rzeczywistości”, do czystego doświadczenia. Dlatego „koniec świata” doświadczany być może w empirycznej rzeczywistości, nie przesądzając bynajmniej tylko o jego ziemskim wymiarze. Poeta nie dzieli rzeczywistości, pozostaje ona dla niego zawsze całością, w której mieści się empiryczny oraz pozaempiryczny świat.

Z problemem dotarcia do „piekła” i do „nieba” zмага się Autor w innym utworze z „Ocalenia”, mianowicie w „Pieśniach Adriana Zielińskiego” (O 218/1). U kresu empirycznej rzeczywistości znajduje się „tylko serce ziemi ciężkie od płynnego złota”, a nie eschatologiczne piekło. Podobnie rzecz ma się z niebem, poeta znajduje ledwie „pustkę wirujących sfer”. „Przyroda” nie ma tutaj początku ani końca; jest rzeczywistością wszechobecną, jakby całą sobą zawłaszczającą rzeczywistość. Przyroda spięta jest klamrami życia i śmierci, i nic co niematerialne nie może w niej się przejawiać. Rzeczywistość eschatologiczną, którą okupują byty subtelne: diabły i aniołowie nie może stać się widzialną; nie może w sposób fizyczny wejść w strukturę empirycznego świata⁵². Stąd⁵³ przed poetą staje zadanie skrajnie trudne: „wynalezienia” nowego piekła i nieba na ziemi⁵⁴. To, co duchowe, niematerialne pozostać musi w granicach własnej natury, dlatego eschatologia rządzić się musi nowymi prawami; musi przekraczać to, co empiryczne, by w ponadmysłowym odnajdywać swój rzeczywisty przedmiot.

W „Rozmowach na Wielkanoc 1620 roku” (KP 283/2), pada fundamentalne dla naszego studium pytanie o możliwość pośmiertnej egzystencji człowieka. Miłosz zauważa:

„[...]

Pies, koń i owad, zwierz leśny i polny
Żyją i giną, a ty chcesz trwać wiecznie?
Jak one mocom nie swoim powolny
Krucyfiks chwytasz, bo tak ci bezpiecznie.
Drewno masz w rękę, a w tym drewnie próchno.
Pacierzę mruczysz, ale strachem cuchną.

Już gęba twoja oddarta z kości
I w czarnym mieście robak fossy ryje.
Nie, panie bracie, nie będzie wieczności,
Jej nie kupiły błagania niczyje.
Choć patrzysz w okno, czy nie dane znaki,
Tobie i byłdu przypadek jednaki.

[...]”.

KP 283/2

i wszedłem w klarowność poranka. [...] Bo przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału / na Tak i Nie, ani podziału na jest, będzie i było. [...]” DP 170/5; albo „[...] Tak i ja, może tylko śnić te rudozłote lasy, / Błysk rzeki, w której pływałem za młodu, [...] // Księża nauczali o zbawieniu i potępieniu, / Mnie nic o tym teraz nie jest wiadomo. [...]” „Werki” DP 174/5.

⁵² „[...] Żeby choć najuboższy z diabłów, sługa sług, / Pokazał rogi spod liścia pierwiosnka. / Żeby choć anioł, który w niebie rąbie drwa, / Bijąc małym skrzydełkiem na obłokach został! [...]” O 218/1.

⁵³ Choć niewątpliwie to, co duchowe istnieje.

⁵⁴ Miłosz pisze: „[...] Zrozumcie, proszę, jak ciężko samemu / Nowe niebo i piekło wynaleźć na ziemi”. O 218/1.

Jakiego argumentu użyć może człowiek, który wskazywałby na możliwość jego „trwania wiecznego?”. Wydaje się, że argumentem jedynym możliwym jest diametralna, istotowa różnica natury ludzkiej i innych zwierząt (bytów żywych). Tylko w ten sposób moglibyśmy uzasadnić możliwość przetrwania „śmierci” przez człowieka. Lecz przecież doświadczenie pokazuje rozpad ciała („Już gęba twoja oddarta z kości”). „Wieczność” przynieść może ewentualnie modlitwa („pacierze mruczysz”), ale ich moc jest zbyt mała, by zmienić naturalny proces rozpadu ludzkiego ciała. Następna zwrotka zdaje się pokazywać stan umysłu podmiotu lirycznego:

„[...]”

– Ani ja wierzę w duszę nieśmiertelną,
Ani nagrody czekam dla zasługi. [wszystkie podkr.
M.D.]
Imię i pamięć z szatą mi odejmą,
Wiek mój skończony i wiek mój niedługi.
A kiedy, pusty, legnę sam w mogile,
Na nieskończone czasy, nie na chwilę.

[...]”.

KP 283/2

Słowa te mogą zaskakiwać, zwłaszcza w świetle kolejnych zwrotek utworu. Widać tutaj wahanie, ambiwalencję poznawczą podmiotu lirycznego, któremu trudno uwierzyć w „duszę nieśmiertelną”. Kiedy umieramy, umieramy na zawsze („na nieskończone czasy”). A zatem jest to ta część nas samych, która biorąc pod uwagę czysto racjonalistyczne podejście do świata i człowieka, musi się zgodzić na całkowity rozpad tego ostatniego po śmierci. Wydaje się, że jest to moment, w którym rozum dociera do kresu. Wszystko jest w ręku Boga – powiada poeta. To On jest suwerenem ludzkiego życia. I tylko od Niego zależy, co ostatecznie stanie się z człowiekiem⁵⁵. Być może trzeba będzie przejść przez ogień oczyszczenia („u jakich płomieni / w jakich kuźnicach serce me przetrawi”), ale ostatecznie to do Pana należy czas i „On się objawi, kiedy świat przeminie” KP 283/2.

Ciekawe jest, w jaki sposób bohater Miłosa zestawia wiarę (zaufanie) Bogu i ludziom. Pyta bowiem o to, z jakiej racji i za co ludzie ufają „słowom ludzi”? Tak jakby chciał powiedzieć, że o wiele większą niedorzecznością jest obdarzać zaufaniem ludzi, którzy i tak zbyt wiele nam dać nie mogą, niż Boga, co do którego istnienia moglibyśmy mieć wątpliwości. Odczytać możemy również w tej części utworu aluzję do zmartwychwstania: „I proch połączy niepojętą siłą / Aby co skryte wyjawione było” KP 283/2. Ostatnia zwrotka mówi o oddaniu Bogu chwały bez względu na to, co stanie się z mówiącym tu podmiotem. Chwalimy bowiem Boga ze względu na Niego Samego, a dopiero potem z uwagi na to, co może stać się z nami w przestrzeni eschatologicznej. Pytanie o los pośmiertny pojawia się także w innym utworze poety „*Po ziemi naszej*” KP 316/2. Zarazem poeta pyta o to, czy rzeczywistość wyczerpuje się w empirii, czy też rozciąga się poza nią? Autor mówi:

⁵⁵ „[...]” Lecz jako Bóg mnie postawił na ziemi, / Jeżeli zachce, znowu mnie postawi. / Nie mnie dochodzić, u jakich płomieni, / W jakich kuźnicach serce mi przetrawi, / Ani zgadywać, w roku czy godzinie / On się objawi, kiedy świat przeminie. // Gdybym nie ufał słowu Boga mego, / Za cóż ufają ludzie słowom ludzi? / Może nie świętych, ale nikczemnego / Swoją miłością do chwały przebudzi. [...]”. KP 283/2.

„[...]”

A jeżeli Pascal nie został zbawiony
i te wąskie ręce, w które włożono krzyż,
to on, cały, nieżywa jaskółka
w pyłe, pod brzękiem jadowitobłękitnych much?

A jeżeli oni wszyscy, klękający ze złożonymi dłońmi,
miliony ich, miliardy ich, tam kończyli się, gdzie ich złudzenie?
Nie zgodzę się nigdy. Ja dam im koronę.
Umysł ludzki jest wspaniały, usta potężne
i wezwanie tak wielkie, że musi otworzyć się Raj.

[...]”.

KP 316/2

Jesteśmy nieustannie rozdarci pomiędzy przeciwstawnymi sobie koncepcjami dotyczącymi sensu naszego życia. Walka toczy się pomiędzy naturalizmem, fizykalizmem, dla którego świat i byty w nim istniejące wypełniają się w doczesności, której kresem jest śmierć, a koncepcją, w której śmierć stanowi tylko niezbędny próg, który trzeba przekroczyć, by znaleźć się w innej, a-czasowej, eschatologicznej rzeczywistości. „Podszewka świata” będzie zatem możliwa do penetracji, a „prawdziwe znaczenie” wreszcie objawi się nam z całą oczywistością⁵⁶. Podmiot utworu milcząco zakłada, iż swoistego rodzaju „szyfr” obecny w fizykalnym świecie, tam, w nowej, eschatologicznej rzeczywistości zostanie odczytany. W ten sposób wszystko wróci na swoje miejsce.

„[...]”

Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało.
Co było niepojęte, będzie pojęte.

[...]”.

DO 285/4

Tym samym znikną wszelkie sprzeczności, i rozum, ten oczyszczony z braku wyznaczonego przez upadłą naturę, odzyska swój blask. Co jednak się stanie – pyta poeta – jeśli okaże się, że „nie ma podszewki świata”? I w konsekwencji: „[...] nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi?” DO 285/4. I nasze życie zamyka w doczesności i całe, bez nadziei, pogrąża się w rozpadzie i śmierci? Takiej alternatywie Miłosz przeciwstawia poetyckie „słowo” pełne niezgody, buntu wobec bezsensu. Trudno jest wobec tego przecenić rolę twórcy-poety, skoro jego „słowo” staje się wyrazem najgłębiej pojętej dezaprobaty wobec redukcjonistycznych koncepcji metafizycznych nie dopuszczających innej, poza podpadającą pod zmysły, rzeczywistości⁵⁷.

W wierszu „Sala” (NBR 72/5), Autor „Ziemi Ulro” opowiada senną wizję „przekroczenia ostatniego progu”. Jest to wizja uwolnienia poety od „trosk, wyrzutów sumienia i lęków”, a więc tego wszystkiego, co stanowi duchowy, moralny i egzystencjalny

⁵⁶ „– Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata. / Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca. / Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie. [...]” „Sens” DO 285/4.

⁵⁷ Poeta pisze: „[...] Gdyby tak było, to jednak zostanie / Słowo raz obudzone przez nietrwale usta, / Które biegnie i biegnie, poseł niestrudzony, / Na międzygwiazdne pola w kołowrót galaktyk / I protestuje, woła, krzyczy”. DO 285/4.

wymiar naszego życia. Wizja ta powodowana jest tyleż utajonym pragnieniem, co stanowi skutek wysiłku myśli:

„Wiedziałem, że tam jestem, choć dopiero będę.
Obudziłem się spokojny, myśląc, że ten sen
Odpowiada na moje często stawiane pytanie:
Jak to jest z przekraczaniem ostatniego progu?
[...]”.

NBR 72/5

Miejscem, do którego „wiedzie droga” jest świątynia. Poeta postanawia otworzyć jej drzwi:

„[...]”
Pchnąłem. I wtedy objawiła się
Sala zdumiewająco olbrzymia, w ciepłym świetle.
Wielkie posagi siedzących kobiet-bogin
W udrapowanych szatach, znaczyły ją rytmem.
Objął mnie kolor jak wnętrze liliowobrunatnego kwiatu
Niebywałych rozmiarów. [...]”.

NBR 72/5

Oczywiście trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie, czy sen (wizja) ten zgodny jest z chrześcijańską eschatologią⁵⁸, czy też stanowi raczej wyraz indywidualnych wyobrażeń na temat pośmiertnej rzeczywistości? Wydaje się, że stawianie tej kwestii w ten sposób nie ma większego sensu. Poeta przedstawia nam swoją własną, indywidualną wizję spraw ostatecznych.

Bohater Miłosza nie ma wątpliwości, co do istnienia „państwa umarłych”, lecz nie zna sposobu „porozumienia się” z nimi. Mówi o tym w wierszu „*Rok 1900*” (T 119/5). Umarli znajdują się „poza czasem i przestrzenią”, a więc w miejscu eschatycznym; w świecie, w obręb którego nie ma dostępu nasza wyobraźnia. Konkretni ludzie żyją w pamięci poety – są „ciągle blisko i tylko oddalają się / powoli, rok za rokiem” (T 119/5). Zatem przestrzeń pamięci staje się miejscem „umierania”, miejscem tracenia naszych bliskich. Nie wiadomo do końca na ile my zapominamy o nich, a na ile oni odsuwają się od nas, w coraz mniejszym stopniu „biorąc udział w naszym nieczystym balu”.

Poeta wielkie znaczenie przypisuje Umysłowi, dodajmy umysłowi kreatywnemu. Stwierdzenie: „Ja dam im koronę”, to nic innego jak – „ja ich unieśmiertelnę”, ja przedłużę ich istnienie. „Wezwanie” twórcy jest „tak wielkie, że musi otworzyć się Raj”. Twórca jest wobec tego kimś, kogo słowo „otwiera”, słowo pokazuje nową rzeczywistość wcześniej zakrytą, pozostającą w cieniu. Powrót do „Raju” jest przywołaniem świata przedustawnego, świata sprzed podziału. Brak zgody na śmiertelność i skończoność ludzkiego bytu, w ustach Miłosza brzmi tyleż dramatycznie, co stanowczo. Nie godzi się on bowiem na amputację sfery eschatologicznej. W człowieku tkwi wielka, wciąż niespełniona tęsknota pełni. Jest ona

⁵⁸ Pamiętajmy, że samo określenie „eschatologia chrześcijańska” jest bardzo pojemne i w gruncie rzeczy trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Mieszczą się w niej bowiem zarówno ortodoksyjne (to znaczy przyjęte przez poszczególne denominacje chrześcijańskie), jak i nieortodoksyjne wyobrażenia o możliwej pośmiertnej egzystencji. Wśród wielu różnych podziałów odnajdujemy np. taki: 1. Apokatastaza. 2. Eschatologizm katastroficzny. 3. Eschatologizm utopijny. 4. Eschatologia chrystocentryczna. 5. Eschatologizm progresywny, twórczy. 6. Eschatologizm anamnestyczny. 7. Eschatologizm uczestniczący. 8. Radość paschalna. Zob. T. Śpidlik, *Życie po śmierci. Maranatha*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2009, s. 31–40.

z samej swojej istoty tęsknotą przekraczającą to, co fizykalne i skłaniającą się w stronę zaświatów. To tęsknota eschatologiczna *par excellence*. Dowodem na nią jest tępy, pełen zaciekłości atak na „wszystko co boskie”. Trudno byłoby bowiem tyle zapалу i energii zużywać na walkę z ułudą, wymysłem, bajką.

„Jeżeli bramy ciemności tyle zapалу i energii wkładają w tępienie wszystkiego co boskie, można w tym widzieć opatrnościowy odwet historii. Bo gdyby nie one, któż zdobyłby się na równie czynne potwierdzanie największej tęsknoty człowieka?”.

NZ 75a/4

Dlatego też tak ważne dla naszego Autora stają się pytania o pośmiertną kondycję człowieka. Widać to wyraźnie w „*Elegii dla Ygrek Zet*” (NZ 91/4), i w „*Ance*” (NZ 93/4). W pierwszym z utworów Miłosz notuje:

„[...]

Ale naprawdę bardziej mnie to przejmuje, niż dowodzą słowa.
Nad nami wszystkimi odprawiam gorzkie żale.
Chciałbym, żeby każdy i każda wiedzieli, że są dziećmi Króla,
i byli pewni swojej duszy nieśmiertelnej,
to znaczy wierzyli, że co najbardziej ich własne, jest nie do zniszczenia
i trwa jak rzeczy, których dotyczą,
teraz widziane przeze mnie za granicami czasu:
jak grzebień, słoik z kremem i farbka do ust
na pozaziemskim stoliku”.

NZ 91/4

Przywołanie przez podmiot wiersza znajomości z kobietą, z którą przeżył intymne chwile, staje się asumptem do rozważań natury eschatologicznej. Padają tutaj ważne słowa dotyczące przekonań poety o kondycji natury ludzkiej. Jesteśmy dziećmi Boga („dziećmi Króla”), i co za tym idzie – nosimy w sobie nieśmiertelność. W ten sposób to, co w nas najbardziej „własne, jest nie do zniszczenia / i trwa jak rzeczy” (NZ 91/4). Tak więc królewskość naszego pochodzenia jest rękojmią naszej człowieczej nieśmiertelności. To sam Bóg Wszechmogący jako nasz Ojciec i Król stoi na straży Pamięci i zachowując nasz byt, zachowuje także świat rzeczy, świat artefaktów („grzebień, słoik z kremem i farbka do ust”).

W drugim z wierszy poeta pyta o pośmiertną kondycję swojej koleżanki – Anki, co już samo przez się świadczy o żywym zainteresowaniu Autora kwestiami eschatologicznymi: „[...] Zostawiona w tych dekadach do skończenia świata, / Jak sobie radzi teraz, bezcielesna? / I co rzec zdoła prorok bez myśli o włosach pod szalem, / O sekretnym zapachu olejków i skóry?” (NZ 93/4). Z podobnym problemem zmagają się w innym swoim tekście: „*Dwa wiersze. Wiersz na koniec stulecia*” (DO 261/4), szukając odpowiedzi na pytanie o los tych, którzy umarli. Ich śmierć wciąż go intryguje. Studiuję więc „proroków i teologów / filozofów, poetów”, aby u nich znaleźć jakieś światło na temat ich możliwego pośmiertnego losu. Prawo „przyczyny i skutku” integralnie wpisane w rzeczywistość, tak dalece determinuje myślenie

poety, że czuje się on absolutnie bezradny⁵⁹. „Jedyny miłujący” „zezwała” – „żeby co jest, istniało / Razem z narzędziem tortur”. (DO 261/4).

„Symfonia listopadowa” (TZ 99/1) przynosi fundamentalne przekonanie na temat rzeczywistości eschatologicznej – to przekonanie o tym, że „to będzie zupełnie jak w tym życiu było”. O czym to świadczyć może? Po pierwsze: nadzieje eschatologiczne mocno zakorzenione są w empirycznym doświadczeniu świata, w którym żyjemy. Po drugie: przestrzeń eschatologiczna jest światem znanym z najbliższego kręgu. Jest to zarówno świat przedmiotów codziennego użytku („ten sam stół [...] atrament [...] papier”), jak również dzieła ludzkiego i nie tylko ducha („Biblia, Goethe”). Ale nade wszystko będą tam ludzie, którzy „ucieszą się” sobą nawzajem. Takie rozumienie „drugiej przestrzeni” podyktowane jest, jak się zdaje, niezwykle intensywną obecnością sensualności świata, a więc tego wszystkiego, co człowiek za pomocą przyrodzonych zmysłów może doświadczyć z otaczającej go rzeczywistości. Po trzecie: świat pośmiertny nie jest światem radykalnie innym, subtelniejszym, moralnie doskonalszym od tego, w którym teraz żyjemy („szklarz ze swoją powtarzającą się piosenką, // babunia przełamana, która spod brudnej chustki / wykrzykuje nazwy ryb, mężczyzna w niebieskim fartuchu, / który pluje w zużytą od dźwigania rękę / i wrzeszczy nie wiadomo co [...]”). TZ 99/1. Chrystus „co dzień umiera”, jest krzyżowany nieustannie. Miłoszowy podmiot zastanawia się nad sytuacją, w której Bóg dopuszcza istnienie „narzędzi tortur”, czyli możliwości krzywdzenia innych ludzi. Taka „zgoda” jest dla poety niezrozumiała. Ale gdyby popatrzeć na to z innej strony, to Bóg nie ingerując w porządek natury gruntuje wolną wolę człowieka, jako władzę, dzięki której ten ostatni wciąż na nowo, świadomie określa swój stosunek do świata.

2. Człowiek w siłach nieskończoności

Ciekawe, że w poezji Tadeusza Różewicza intuicje eschatologiczne, tak mocno akcentowane u Autora „*Trzech zim*”, pozostają w stanie uśpienia, hibernacji, jak gdyby poeta nie miał odwagi przyznać się do projektu eschatologicznego, jako jednego z możliwych w jego światoodczuciu. Dlatego też teksty, o których będzie poniżej mowa są pewnego rodzaju szkicami; są projektami domagającymi się „do-czytania”, „do-interpretowania”⁶⁰ w interesującym dla naszego studium kierunku. I tak, w „*Jesiennym wierszu*” (N 43/1), znajdujemy impresję na temat „śmierci lata”⁶¹ prowadzącą do minorowego nastroju, w jaki popada poeta. Pojawiają się tutaj elementy świata duchowego takie jak: „anioł stróż”⁶² oraz trzymany przez niego „ognisty miecz rzeczywistości”⁶³. Autor dodaje także obraz życia, które

⁵⁹ „[...] Do kogo mam się zwrócić / Z tą całkiem ciemną sprawą / Bólu i razem winy / W architekturze świata, / Jeżeli tutaj nisko / Ni tam w górze wysoko / Żadna moc nie obali / Przyczyny i skutku? [...]”. DO 261/4.

⁶⁰ Oczywiście w takiej mierze, w jakiej nie zakłóca to autorskiej narracji. Jesteśmy świadomi powagi takiego zabiegu i metodologicznych niebezpieczeństw z nim związanych, tym nie mniej decydując się na i n t u i c j e e s c h a t o l o g i c z n e – jak się zdaje – nie przekraczamy cienkiej i delikatnej linii intersubiektywnego dyskursu, a możliwe sensy odczytania dzieła będziemy starali się mocno opierać na przedmiotowym materiale znajdującym się w treści utworów.

⁶¹ Tak oto poeta rozpoczyna ten utwór: „Lato umiera gasną różę / [...] Lato umiera [...] czarne włosy jak skrzydło kruk / jak skrzydło martwych blasków / opuszczone. [...]”. N 43/1.

⁶² „[...] już anioł stróż / w zamieci słomy i papierków / wymachuje ostrzegawczo / wystrzępiona kometa / z rozpuszczonym warkoczem deszczów [...]”. N 43/1.

⁶³ „[...] potem kładzie / między lekkomyślnych jak puch / ognisty miecz rzeczywistości / głową w niebieskim kaszkiecie / dotyka dna. [...]”. N 43/1. Oczywiście przywołany tutaj „ognisty miecz rzeczywistości” rozumieć należy jako potwierdzenie tego świata, jedynej istniejącej rzeczywistości; jako świata bez pretensji do – jak by to określił Miłosz – „podszewki” świata, jakiegos „anty” albo „poza” – świata. Obecność rekwizytów o rajskiej proveniencji – „ognisty miecz”, czy też powołanie się na postać „anioła stróża” zdecydowanie komplikują możliwość jednoznacznej interpretacji.

jest w nieustannym ruchu, w ciągłej przemianie – „Życie ucieka”. Odnaleźć tutaj można zatem pierwsze echa eschatologiczne zmieszane z nastrojem utraty i śmierci.

„[...]”

<Życie ucieka
czemu tu siedzisz
życie złamane
szczęście stracone>
Kochanka syczy
róża niegasnąca”.

N 43/I

Podobny klimat, otwarty na myślenie w kategoriach eschatologicznych⁶⁴ znajdujemy w późnym utworze poety z cyklu opatrzonego tytułem „depresje”. Doświadczenie własnego bycia, istnienia, niesie od razu ze sobą doświadczenie „nieskończoności” oraz „pustki nicości”. Różewicz pisze:

„młody człowiek kiedy zrozumie
że jest
staje oko w oko z nieskończonością
pustką nicością [wszystkie podkr. moje – M.D.]
[...]”

„depresje V” CTŚ 355/4

Każdy z nas wciągnięty zostaje w dwa ambiwalentne doświadczenia: doświadczenie „nieskończoności”, oraz doświadczenie „nicości”. Pierwszą reakcją na doświadczenie „pustki” jest chęć ukrycia się przed nią, jako reakcja na lęk, przerażenie jakie z sobą ono niesie. Doświadczenie spotkania z „Nicem”, stanowi jedno z najbardziej traumatycznych doświadczeń w życiu człowieka⁶⁵. Różewiczowski bohater zauważa, że wtedy człowiek „zamyka się / albo staje się Zły”. A zatem Nicość albo prowadzi do alienacji, wyobcowania, albo kieruje nas na drogę etycznej demoralizacji. A zatem doświadczenie „Niego”⁶⁶ wciąga człowieka w piekielny krąg.

⁶⁴ W tym wypadku nośnikiem eschatologicznego postrzegania rzeczywistości jest „młodość” człowieka, jako ten stan/okres, w którym uświadomienie sobie własnego istnienia (przeżycie bycia podmiotem metafizycznym) prowadzi do takiego postrzegania świata, w którym ten ostatni jawi się jako „nieskończony”. Kategoria „nieskończoności” wyraża się z doczesności; przekracza to, co fizyczne otwierając się na to, co poza-fizyczne. W ten sposób poeta przyznaje się do takiego postrzegania świata, w którym nie jawi się on li tylko jako zbiór artefaktów, lecz jako pewna całość w istocie swojej niepoznawalna i przekraczająca czysto fizyczne, materialistyczne postrzeganie. Dlatego też kategoria eschatologiczności wydaje się być metodologicznie uprawnioną, kiedy poddajemy analizie różewiczowskie utwory poetyckie. Więcej: nawet tam, gdzie sam przedmiot naszej analizy wskazywać może na czysto materialistyczny kontekst jego pojawienia się, poeta podpowiada nam, aby go poszerzyć, niejako „rozciągnąć” poza przestrzeń czysto empiryczną, by w ten sposób lepiej uchwycić jego przesłanie.

⁶⁵ Poeta pisze: „[...] przestraszony, przerażony / chce się ukryć przed Nicem / w gromadzie w tłumie [...]”. CTŚ 355/4.

⁶⁶ Analizą „Niego” w kontekście antropologicznym zajmowaliśmy się w pierwszej części niniejszego studium. Zob. s. 72-78.

Z kolei o tajemnicy „strony drugiej” pozostającej poza możliwościami percepcyjnymi innych ludzi, Autor pisze w utworze – o wiele mówiącym tytule – „*Dopełnienie*” (RK 149/2). Każdy człowiek posiada dwie strony: jawną, „zwróconą [...] do ludzi”, ujawniającą mój fizyczny kształt, oraz „drugą”, tajemną, nieznaną i niemożliwą do poznania:

„[...]”

strona druga
której nie zna nikt
która nigdy nie ujrzy
światła dziennego
której do śmierci i po śmierci
nie dotkną inni ludzie [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]”

RK 149/2

Czy jest to dusza? Czy jest to coś, co może przetrwać śmierć i jej niszczycielskie dzieło?⁶⁷ „Druga strona”, choć „żyje w ukryciu” – „wpływa na stronę / jawną / i przez nią styka się z ludźmi” (RK 149/2). W „*Kopcu*” (CR 76/1) mamy do czynienia z surrealistycznym obrazem „pogrzebanego” i Matki rozgrzebującej kopiec. Ten kopiec składa się z bardzo wielu elementów rzeczywistości. Kopiec jest obfity, mieści w sobie dużo artefaktów⁶⁸. Wobec śmierci i jej skutecznego działania – wszystko okazuje się pustką. Nieobecność tego, który umarł jest rzeczywista, realna, niemal dotykalna:

„[...]”

to On
po którego nie wybiega się
przed dom
który nie zasnął w malinach
który nie przyjdzie jutro
[...]”.

CR 76/1

Ten, który umarł – umarł na zawsze. Oto Różewicz dociera zdaje się do kresu sensu. Żeby nie powiedzieć, że popada w bezsens n i c o ś c i, jako ostateczny produkt śmierci, o której w innym ze swoich wierszy powie, iż jest „matką matek / rodzaju ludzkiego”⁶⁹. To, co pozostaje z nas to kopiec usypany z artefaktów nad naszymi doczesnymi szczątkami. Poeta nie pozwala sobie na eschatologiczny skok – woli stwierdzić, iż: „Matka żywcem pogrzebana / w powietrzu przy stole / porusza niemrawo / palcami” (CR 76/1). Ostatecznie więc „powietrze”, to ziemskie, doczesne powietrze – „grzebie nas żywcem” odzierając z wszelkich pośmiertnych nadziei.

⁶⁷ Skoro tego „czegoś” – „drugiej strony” nie będą mogli dotknąć l u d z i e, to może jest Ktoś inny, kto będzie mógł to uczynić? Ktoś, kto nie będąc człowiekiem będzie mógł dostać się do jej wnętrza? Oczywiście może być to jedynie Bóg.

⁶⁸ „Usypali nad nim kopiec / z przyjazdów i odjazdów / z czasu i przestrzeni/ z ludzi rzeczy zdarzeń / masła kawy gazet / z zielonych pluszowych albumów / bromu kwiatów / i sztucznego śmiechu [...]”. CR 76/1.

⁶⁹ „[...] poznałem drogę / do wnętrza matki ziemi / do śmierci / matki matek rodzaju ludzkiego [...]”. „Gawęda o spóźnionej miłości” ZFR 13/4.

W wierszu „Kobieta w czerni stąpa po różach” (CR 77/1), Autor pisze o synach odchodzących od matki i nie powracających już, ponieważ zabrała ich śmierć. „Oto skaza światła / padła na kamienną drogę” – i chleba „nie trzeba już dzielić”, gdyż umarli ci, którzy chcieli go spożywać. Można oczywiście zapytać, czy jest jakieś niebo, w którym moglibyśmy odnaleźć naszych bliskich? Na tak postawione pytanie liryczny bohater Różewicza nie odpowiada. Wiemy tylko, że jest „droga” – „kamienna droga [...] z żelaznych krzyży / [...] z czarnych marmurów” (CR 77/1). A „z nieba zwiesza się słodkie / grono martwych aniołków”⁷⁰. Skoro poeta nie jest w stanie wprost mówić o rzeczywistości eschatologicznej⁷¹, to w jakimś sensie – może nawet nieświadomie – ją przywołuje. W takim, szerokim kontekście przekraczającym nawet wymiar etyczny, czytać możemy utwór „Skrzydła i ręce” (PP 253/1). „Droga w światło”⁷² wydaje się być drogą do moralnej czystości⁷³, na której od razu pojawiają się „ruchliwe ręce”, których zadaniem jest „rozproszenie”, wprowadzenie nieładu, chaosu, bałaganu do życia człowieka⁷⁴. Ostatecznie to owe „ręce”, złowrogie i obce człowiekowi ręce zaczynają z nim „grę”, chcąc odwieść go z drogi „do światła”⁷⁵. Tak więc Różewicz doskonale zdaje sobie sprawę z – jeśli można tak powiedzieć – dychotomicznego charakteru ludzkich wyborów. Na pewno jedno z nich wiodą ku „światłu”, a inne nie. A jeśli tak, to poeta zdecydowanie przeciwstawia się jakiegokolwiek formie moralnego relatywizmu stojąc po stronie takiej etyki, w której w sposób jednoznaczny określone jest to, co nazwać można „światłem”, oraz to, co jest jedynie „cieniem”.

⁷⁰ Po raz kolejny mamy tutaj do czynienia z typowym dla Różewicza zacieraniem jednoznacznych kodów interpretacyjnych. Możemy bowiem wersy te potraktować w sposób ironiczny i wskazać na „figurki” będące nagrobnymi rzeźbami (w obrębie „drogi z czarnych marmurów”); ale tekst ten czytać możemy również w sposób otwarty na rzeczywistość eschatologiczną. I wówczas „grono martwych aniołków” wskazywać mogłoby na jakąś inną, poza-empiryczną rzeczywistość, dla której „martwota” należy do zupełnie innej, nieznannej nam kategorii bytowej. Innymi słowy: jeśli istnieje jakieś „niebo”, to może być ono zaludnione przez „aniołki”, które z naszego ziemskiego punktu widzenia określić możemy jako „martwe”, bo niedostępne naszym zmysłom. W ten sposób dzieło Różewicza staje się otwartym na inną, wykraczającą poza ironię interpretację.

⁷¹ Gdyż ona z trudem mieści się w jego poetyckiej i światopoglądowej przestrzeni.

⁷² Poeta pisze: „Kiedy odchodzę dalej / nie zatrzymuj mnie / to jest droga w światło[...]”. PP 253/1.

⁷³ Ale „drogę do światła” rozumieć możemy również w sensie eschatologicznym, jako drogę do absolutnej pełni, a nawet do Boga będącego – jak poucza Chrystus o Samym Sobie w Ewangelii – „Ja jestem światłością świata” (J 8,12a), oraz „Ja jestem drogą, prawdą, i życiem” (J 14,6).

⁷⁴ „[...] ręce ze wszystkich stron / ruchliwe ręce / rozpraszają mnie i roznoszą // i zaczyna się tropienie / i zaczyna się gra / światła i rąk I są cienie [...]”. PP 253/1.

⁷⁵ Wydaje się, że dla poety światło wiąże się z n i e b e m. Na takie związki wskazywać może choćby utwór „Korzenie” (ZR 194/2), w którym czytamy: „[...] niebo jest wysoko / wznosi się wyżej / kret bez oka / van Gogh / dotyka światła // patrząc na słoneczniki / myślę o korzeniach / pogrzebane w ziemi / prą do słońca / nie znają / światła / korony [...]”. ZR 194/2. Istnieje też inna ewentualność: światło związane z b o g i e m, jak ma to miejsce w wierszu „Nic o tobie nie wiem” (SS 133/4), w którym Różewicz pisze: „[...] miałem ciężką noc / zły czarny dzień / mój syn usłyszał głosy / został porwany / bóg przyszedł do niego pod postacią światła / dobry spokojny chłopiec / znalazł się w środku / krzaka ognistego [...]”. SS 133/4.

W wierszu „*W środku życia*”⁷⁶ (PO 53/2) poeta dokonuje zabiegu z a w ł a s z c z e n i a przestrzeni eschatologicznej dla doczesności. Innymi słowy: to, co ostateczne, „pośmiertne”, pojawia się na tym świecie, jako intelektualny horyzont, w którym doczesność może w sposób nowy, inny od tego, który był i już się skończył, funkcjonować. To niezwykle interesujący zabieg, w którym eschatologia stanowi swoistego rodzaju w z o r z e c d l a r z e c z y w i s t o ś c i, w której tak naprawdę nie ma dla niej i nie może być miejsca. Doczesność zanurzona w empirii odrzuciła wszelkie nadzieje eschatologiczne, ale nie pozbyła się samej f o r m y uzasadnienia własnych roszczeń do sensowności. Tę formę przynosi właśnie eschatologia i tylko ona. Podmiot wiersza nawiązuje do „nowego”, które ma zaistnieć „w środku życia” powstającego „po końcu świata/ / po śmierci” (PO 53/2). Różewicz pragnie „stworzyć siebie”, chce dokonać „nowego” stworzenia – jakby on sam „umarły”, już nigdy miał się nie narodzić⁷⁷. Czy taka radykalna nowość jest w ogóle możliwa? Czy można cokolwiek „stworzyć”⁷⁸? Czy w tak zdecydowany sposób można odciąć się od wcześniejszego życia? Różewicz chce dokonać czegoś, co w istocie nie jest możliwe, jeśli weźmiemy pod uwagę czysto empiryczną perspektywę. Pozytywnie możemy odpowiedzieć na wyżej postawione pytania tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie właśnie ów eschatologiczny sposób myślenia. Absolutna „nowość” jest bowiem możliwa jedynie przy założeniu istnienia „nowej” rzeczywistości, „nowego” świata, a ten ostatni stanowi inny, poza-empiryczny wymiar bytowy⁷⁹.

„*Rehabilitacja pośmiertna*” (PO 56/2), to jeden z najważniejszych utworów Autora „*Kartoteki*” dotyczących kwestii eschatologicznych. Pierwsze, co nas uderza, to żywotność, aktywność umarłych. Oni są i działają. A zatem żyją, w jakiś sposób egzystują w stanie pośmiertnym. Co wobec tego robią umarli?: „przypominają sobie”, „widzą”, „słyszają”, „czytają”, „studiują”, „liczą”⁸⁰. Spróbujmy przyjrzeć się kolejnym zwrotkom wiersza. Pierwsza zwrotka mówi o umarłych, którzy „przypominają sobie / naszą obojętność”. A zatem najpierw jest ich p a m i ę ć; jest rezerwuuar zgromadzonego doświadczenia, które wskazuje na „obojętność”. Umarli wystawiają cenzurkę naszej moralności, naszemu brakowi miłości⁸¹. Poza tym umarli „przypominają sobie / nasze milczenie”. A zatem umarli potrafią

⁷⁶ Utwór ten w części I niniejszej rozprawy interpretowany był w kontekście etycznym i antropologicznym. Teraz natomiast – mając w pamięci metodologiczne zastrzeżenia – podejmiemy próbę przyjrzenia się temu utworowi biorąc pod uwagę otwierającą się przed nami przestrzeń eschatologiczną. Pamiętajmy, że mówimy raczej o i n t u i c j a c h e s c h a t o l o g i c z n y c h (często ukrytych, ledwie zasygnalizowanych, jakby domagających się od interpretatora „do- powiedzenia”, „do-myślenia”, tym nie mniej metoda taka – r o z u m i e j a c e j w s p ó ł p r a c y z t e k s t e m - zdaje się być dopuszczalna, skoro sam Różewicz pisząc „dzieło otwarte” domaga się takiego, to znaczy „otwartego”, nieskrępowanego odczytywania jego własnej twórczości. Dopowiedzmy tutaj jeszcze jedną kwestię: poza utworami w jawny i nie podlegający dyskusji odwołującymi się do kwestii eschatologicznych (a nie ma ich zbyt wielu), u Autora „*Kartoteki*” odnaleźć możemy sporą ilość tekstów poetyckich, w których kwestie eschatologiczne występują w formie z a ł ą ż k o w e j (tym niemniej bardzo wyraźnej, zwłaszcza wtedy, gdy Różewicz sięga po zapożyczenia biblijne), i w tych wypadkach metoda „do-myślenia” zdaje się być ze wzzech miar pożyteczną. Oczywiście nie przesądza to o ostatecznym odczytaniu sensu utworu, ale stanowi istotny aspekt od takiej jego interpretacji, w której kwestie natury eschatologicznej nie b ę d ą m a r g i n a l i z o w a n e.

⁷⁷ „Po końcu świata / po śmierci / znalazłem się w środku życia / stwarzałem siebie / budowałem życie / ludzi zwierzęta krajobrazy [...]”. PO 53/2.

⁷⁸ Akt „stwarzania” nie jest procesem „wytwarzania”, i jako taki przysługiwałby jedynie Bogu. Człowiek raczej „tworzy”, kompiluje, buduje z elementów, a więc nie posiada mocy *creatio ex nihilo*.

⁷⁹ Pamiętajmy jednak o owej eschatologicznej f o r m i e, jako o sposobie, za pomocą którego Różewicz pragnie „do-myśleć” samego siebie („nowego siebie”) w przestrzeni („po końcu świata”) – rozumianego w kategoriach raczej politycznie-aksjologicznych, a nie *sensu stricte* eschatologicznych), która pomieściłaby się i wyczerpała jedynie w d o c z e s n o ś c i.

⁸⁰ Wykonują czynności, które nie były im obce podczas przeszłego życia.

⁸¹ A zatem posługują się pewnym określonym kodeksem etycznym opartym na uniwersalnych wartościach, na których czele stoi miłość. A jeśli tak, to wartości te byłyby bliskie d e k a l o g o w i.

obserwować, rejestrują milczenie, potrafią je przyjąć. Umarli również „przypominają sobie / nasze słowa”. Wszystko, co do nich (i o nich) powiedzieliśmy stało się częścią ich doświadczenia. Nasze słowa nie zostały zapomniane, one przetrwały w umarłych.

Triada: o b o j ę t n o ś ć – m i l c z e n i e – s ł o w a, to wektory wyznaczające drogę pamięci zwracającej się ku swojemu przedmiotowi. Pamięć umarłych jest tak naprawdę pamięcią o nas, o naszej obojętności, naszym milczeniu i naszych słowach⁸². Druga zwrotka powiada o widzeniu i słyszeniu umarłych. Ci ostatni „widzą nasze / usta roześmiane”, „widzą nasze / trące się ciała” i „słyszą / mlaskanie języków”. W trzeciej zwrotce poeta mówi, że „umarli czytają nasze książki”; słuchają „przemówień” i „referatów”, a także „biorą udział w dyskusjach”. Innymi słowy: są doskonale zorientowani we wszystkim, co ma miejsce. Umarli okazują się s r o g i m i r e c e n z e n t a m i naszego postępowania. Obwiniają wszystkich żywych, bez wyjątku:

„[...]

wszyscy żywi są winni
winne są małe dzieci
które podawały bukiety kwiatów
winni są kochankowie
winni są

ci co uciekli są winni
i ci co zostali
ci którzy mówili tak
i ci którzy mówili nie
ci którzy nic nie mówili

PO 56/2

Wiersz kończy się pesymistyczną konkluzją: „umarli nas nie zrehabilitują”. Możemy zapytać: dlaczego? Domyśliamy się, że ma to związek z niemoralnym postępowaniem „żywych”, ale również, a może nade wszystko, z samym faktem ich istnienia po stronie „żywych”. Dla „umarłych” żywi są ciemną stroną ich samych; stanowią przykład wszelkich możliwych niedomagań w sferze moralnej. Podmiot utworu nie może zrehabilitować żywych, skoro ich życie pełne jest hipokryzji i zakłamania.

W „*Siostrach syjamskich*” (SS 209/4), Różewicz powiada o „dwóch siostrach syjamskich” – „Nieskończoności” i „Nicości” zrodzonych przez „jednego boga”. Oto dwie rzeczywistości, z którymi poeta przez całą swoją twórczość próbuje się intelektualnie zmierzyć. Sfera „nieskończoności”, to sfera Boga, jako kresu bytu; Boga będącego ostatecznym usensownieniem wszystkiego, co istnieje. Na przeciwnym biegunie poeta stawia „Nicość” – otchłanność braku, skazę wyczerpania. Bo jeśli nie ma w horyzoncie naszej rzeczywistości czegoś (lub kogoś), co moglibyśmy nazwać „nieskończonością”, na jej miejsce pojawić się musi „nicość” – *tertium non datur*. Podmiot wiersza mówi o obu tych rzeczywistościach jako o „syjamskich siostrach”, które są „zrośnięte głowami”⁸³. A zatem istnieją, będąc treścią umysłu człowieka zaludniając jego wyobraźnię. „Nieskończoność” i „Nicość” jako pojęcia graniczne wyznaczają pole wszelkich naszych rozumowań i działań

⁸² Wszystko zatem, co zostało powiedziane, a tym bardziej uczynione posiada sankcję u t r w a l o n e g o; posiada status czegoś, co nie może zostać zapomniane, ani wymazane. Jest zatem w myśleniu Różewicza pewnego rodzaju rudymenarna o d p o w i e d z i a l n o ś ć za kształt ludzkiej egzystencji, w której każdy jej przejaw posiada z n a c z e n i e.

⁸³ „[...] Nieskończoność i Nicość / [...] siostry syjamskie / zrośnięte głowami / chodzą na zakupy / chodzą do fryzjera / i mówią że są szczęśliwe [...]”. SS 209/4.

empirycznych. Dla podmiotu wypowiadającego się w utworze współistnienie obu tych jakości już samo w sobie stanowi anomalie, z którą jak z chorobą trzeba żyć. Nie bardzo wiadomo też, w jaki sposób obie te rzeczywistości można rozdzielić (rozłączyć), choć „lekarze specjaliści” chcą to uczynić „za wszelką cenę”. „Nieskończoność” i „Nicość” wyznaczają przestrzeń dla sensowności i bezsensu; wyznaczają pole dla Bytu i Niebytu. W tak zarysowanej d i a s t a z i e człowiek musi egzystować, wciąż na nowo szukając zrozumienia samego siebie. A w „Ostatniej rozmowie” (W 232/4), na pytanie: „jaki sens ma życie / jeśli muszę umrzeć?”, a więc na pytanie o kondycję człowieka w obliczu śmierci – pada dość zaskakująca odpowiedź: „Życie ma sens tylko dlatego, że musimy umierać”. Co to znaczy? Czy śmierć, jako konieczność może uzasadnić sensowność naszej egzystencji? A jeśli tak, to na jakiej zasadzie? Czy podmiotowi lirycznemu chodzi tutaj o skończony projekt człowieczeństwa rozpościerający się w przestrzeni pomiędzy narodzinami a kresem, jakim jest jego indywidualna śmierć? Czy raczej chce nam powiedzieć, że kruchość ludzkiej egzystencji nieustannie zagrożonej przez śmierć już sama w sobie jest wartością, wobec której należy schylić głowę. Ważnym dopowiedzeniem jest ostatnia zwrotka, w której poeta zauważa:

„[...]”

życie wieczne
życie bez końca
jest byciem bez sensu
światłem bez cienia
echem bez głosu”

W 232/4

„Życie wieczne”, nie mające końca „jest byciem bez sensu”, bo ten ostatni może być jedynie wyznaczony przez zaprzeczenie, przez przeciwstawną jakość jak „cień” dla „światła”, albo „echo” dla „głosu”. Tak więc liryczny bohater Różewicza przeciwstawia się tutaj jednowymiarowości życia wiecznego, jego „monotonii”, monochromatyczności, dla której nie ma żadnej alternatywy⁸⁴.

Starając się podsumować wyżej poczynione rozpoznana stwierdzić możemy, iż:

1. Dla Miłosza oznaką dramatu współczesności jest **osłabiona wiara** w zaświaty, związana z erozją wyobrażeń eschatologicznych (NZ 74c/4). Poeta nieustannie poszukuje **eschatologicznej pewności** („*Dużo śpię*” CZ 25/3), wierząc, że „koniec świata staje się już” O 207/1), a jego scenerią jest przestrzeń **empiryczna** („*Piosenka o końcu świata*” O 207/1).
2. Człowiek może egzystować po śmierci tylko wówczas, gdy uznamy jego **istotową niewspółmierność** z innymi bytami. Z punktu widzenia czystego racjonalizmu umieramy na zawsze – „na nieskończone czasy” (KP 283/2). Dlatego wciąż jesteśmy rozdarci między przeciwstawnymi sobie koncepcjami dotyczącymi sensu naszego życia: **naturalizmem i fizykalizmem** oraz **nadziei eschatologicznych** („*Po ziemi naszej*” KP 316/2; „*Sens*” 285/4). Być może stąd „przekroczenie ostatniego progu” dokonuje Miłosz w **marzeniu sennym** („*Sala*” NBR 72/5).

⁸⁴ Różewicz, jak się zdaje, ma takie rozumienie s e n s u, którym konstytuuje się on – jeśli można tak powiedzieć – jedynie w opozycji do czegoś, co jest bezsensownym. Ale aby rozstrzygnąć o sensie lub bezsensie czegoś, musimy wyznaczyć jakieś obiektywne kryterium. Być może sprzeciw poety wobec „życia wiecznego” jest sprzeciwem wobec wolności, z której człowiek nie mógłby już skorzystać.

3. Dla Miłosza „państwo umarłych” pozostaje niezaprzeczalnym **faktem**, choć nie istnieje żaden sposób „porozumienia się” z nim. Umarli znajdują się „poza czasem i przestrzenią” – w **miejscu eschatycznym** („*Rok 1900*” T 119/5). Jest w nas coś, co nie podlega zniszczeniu przez śmierć, a wiąże się to z faktem naszego królewskiego pochodzenia od Boga („*Elegia dla Ygrek Zet*” NZ 91/4). Poeta pyta również o pośmiertny los swoich znajomych („*Anka*” NZ 93/4) czując się bezradnym wobec prawa „przyczyny i skutku” („*Dwa wiersze. Wiersz na koniec stulecia*” DO 261/4).
4. Przekonanie o istnieniu rzeczywistości eschatologicznej Miłosz ujawnia w „*Symfonii listopadowej*” (TZ 99/1), gdzie stwierdza, iż nadzieje na jakąś formę pośmiertnej egzystencji zakorzenione są już w **empirycznym** doświadczeniu świata. Pośmiertna rzeczywistość nie jest czymś **radykałnie różnym** od tej, w której obecnie żyjemy (TZ 99/1).
5. W poetyckiej twórczości Różewicza pierwsze echa eschatologiczne pojawiają się w „*Jesiennym wierszu*” (N 43/1), w którym poeta umieszcza **elementy** świata duchowego, jak „anioł stróż” (N 43/1). W podobnym klimacie otwarcia na rzeczywistość eschatologiczną utrzymany jest wiersz „*depresje V*” (CTS 355/4), w którym „nieskończoność” skonfrontowana jest z „pustką nicością” (CTS 355/4).
6. Poeta mówi o „dwóch stronach” każdego człowieka jakby dawał do zrozumienia, iż skoro nawet „po śmierci / nie dotkną [jej] inni ludzie” (RK 149/2), to może być ktoś (Bóg), kto będzie w stanie to uczynić („*Dopełnienie*” RK 149/2).
7. „*W kopcu*” (CR 76/1), Różewicz stoi na stanowisku, iż niepodobna żywić jakichkolwiek **nadziei** na pośmiertną egzystencję. Ostatecznym produktem jest **nicość**.
8. Jednak istnieją utwory, w których Autor „*Płaskorzeźby*” przywołuje rzeczywistość eschatologiczną, jak ma to miejsce w wierszu „*Skrzydła i ręce*” (PP 253/1); lub też zawłaszcza tą ostatnią dla doczesności stanowiąc dla tej ostatniej **wzorzec**. W ten sposób doczesność zachowuje **formę uzasadnienia** własnych roszczeń do **sensowności**. Tę **formę** może nadać jej tylko **eschatologia** („*W środku życia*” PO 53/2).
9. Aktywność umarłych Różewicz opisuje w „*Rehabilitacji pośmiertnej*” (PO 56/2). Umarli obdarzeni są pamięcią, widzą oraz słyszą, a nawet „czytają nasze książki”. Umarli są srogimi recenzentami naszego postępowania – oni „nas nie zrehabilitują” (PO 56/2).
10. „Nieskończoność” i „nicość” to dwie rzeczywistości wyznaczające **pole** wszelkich naszych działań **empirycznych** oraz **umysłowej** aktywności („*Siostry syjamskie*” SS 209/4).
11. Dla Różewicza „życie wieczne”, nie mające końca okazuje się „byciem bez sensu” („*Ostatnia rozmowa*” W 232/4). Poeta broni tutaj **wielowymiarowości** ludzkiej egzystencji przed rzekomym zamknięciem jej w pewnym ostatecznie określonym stanie spełnienia.

3. W stronę Formy Ostatecznej

Możemy zadać fundamentalne dla naszego studium pytanie: co dzieje się z nami po śmierci; jaki jest dalszy los naszego indywidualnego istnienia? Oczywiście na tak postawione pytanie nie łatwo udzielić odpowiedzi, zwłaszcza zaś nie sposób udzielić takiej, która byłaby niepowątpiewalną. W utworze „*Kiedy po długim życiu*” (HOP 221/3), Miłosz zdaje się mówić, że całe życie mamy na powrót do „formy z dawna wyglądanej”; całe życie mamy na „powrót” do siebie takiego, jakim mamy być. Forma własna, to w gruncie rzeczy forma „pierwotna”, ta nieskażona przez rajski upadek. To, co po nas w tym życiu zostaje to powłoka, „ginąca rzecz”. Zatem istniejemy, by „przybrać formę”, to znaczy odnaleźć właściwy, jedyny kształt dla samych siebie. W ten sposób dana jest nam wieczność, i wszystko, co w niej się nie mieści i zmieścić nie może – zostaje „oddzielone”. Pozbywamy się więc wszystkiego, co było ledwie dodatkiem do nas samych, po to, by sama nasza istota w pełni mogła zaistnieć. Jest to zatem proces przeobrażania, w y k s z t a ł c a n i a się nas samych do osiągnięcia d o j r z a ł o ś c i ontycznej, która równoznaczna jest z osiągnięciem stanu b y t o w e g o s p e ł n i e n i a („przybrania formy”). W innym tekście⁸⁵ poeta powie, iż „człowiek jest „formą nabytą w ciągu życia” (NZ 107a/4), która potrzebuje ostatecznego, pośmiertnego „oczyszczenia z lat, jakie przeżyli”, i z tego wszystkiego, co było ich ziemskim doświadczeniem. Wszystkie te zabiegi służą jednemu – „żeby została w nich prawdziwa postać człowieczego rodu” (NZ 107a/4), którą poeta kojarzy z vitalnością młodości.

W wierszu „*Dante*” (DO 283/4), poeta powiada o nieprzystawalności świata podpadającego pod zmysły z rzeczywistością eschatologiczną opisywaną przez Dantego. Cechą charakterystyczną tego świata jest „ład niedorzeczny”⁸⁶.

„[...]”

W łazience, przysiadając na brzegu wanny,

Patrzę na nią, cielistą w zielonkawej wodzie.

Nie na nią, n a p o w s z e c h n ą, nam odjętą, nagość,

Od której o d d z i e l e n i, p r z e b y w a m y o b o k. [wszystkie podkr.

M. D.]

[...]”.

DO 283/4

Powraca tutaj motyw f o r m y p o w s z e c h n e j, dla której poszczególność jest stanem upadku, jest degeneracją będącą skutkiem archetypicznej, rajskiej katastrofy. Powrót do ładu w kategoriach eschatologicznych będzie nade wszystko ustanowieniem nowej powszechności, będzie przewyciężeniem wszelkich zróżnicowań. W ten sposób na nowo cielesność jako taka odnajdzie swój najgłębszy wymiar.

„[...]”

I tylko, jak dla ciebie, jedno jest prawdziwe:

La concreata e perpetua sete,

Nam przyrodzone i stałe pragnienie

Del deiformo regno – bogokształtniej strefy,

⁸⁵ „Tak wyraźne uświadomienie sobie, że mężczyźni i kobiety w kościele, siwizny, łysiny, fryzowane loczki, nie są samymi sobą, ale formą nabytą w ciągu życia wśród ludzi, że naprawdę to są dzieci i zasługują na obmycie, by tak rzec z tych sztucznych kolorów społecznego teatru, także na oczyszczenie z lat, jakie przeżyli, żeby została z nich prawdziwa postać człowieczego rodu, dzieciństwo, młodość, odkrywczość, gotowość”. NZ 107a/4.

⁸⁶ „[...] Alchemiku Alighieri, tak daleko / Od twego ładu ten ład niedorzeczny, / Kosmos, który podziwiam i w którym ginę, / Nie wiedząc nic o duszy nieśmiertelnej, / Zapatrzony w bezludne ekrany. [...]”. DO 283/4.

Krainy czy królestwa. Bo tam jest mój dom.
 Nic na to nie poradzę. Modłę się o światło,
 O wnętrze wiecznej perły, *aeterna margarita*".

DO 283/4

Pragnienie „bogokształtnej strefy”, to oczekiwanie na ostateczne wypełnienie się ludzkiej natury w wieczności Boga. Tam – powiada bohater Miłosza – „jest mój dom”. W ten sposób powtórzy za św. Pawłem „nasza ojczyzna jest w niebie”⁸⁷. I wtedy będziemy jak bogowie. Oto pełnia chrześcijańskiej nadziei. Podmiot liryczny modli się o „światło”, o „wnętrze wiecznej perły” – *aeterna margarita*. To oczywiście odwołanie do „*Boskiej Komedii*” Dantego, gdzie w „*Raju*”⁸⁸ odnaleźć możemy przywoływany przez Autora „*Dalszych okolic*” fragment. Czym jest wobec tego owa „wieczna perła”. Dante mówi o „mlecznym obłoku”, charakteryzującym się błyskiem; mówi o „gęstej, zbitej bieli”, posiadającej połysk „klejnotu”. A zatem osiągnąć „bogokształtną sferę” to zanurzyć się w „wiekuistej perle”, w światłości; to jak powiada Autor „*Boskiej Komedii*” – „wpłynąć” w sferę wiecznej świetlistości, która nawet „połyka promień słoneczny”⁸⁹.

4. O śmierci bez widoku (-iem) na życie?

W utworze „*Duszyčka*” (D 131/3), Tadeusz Różewicz pisze o kondycji człowieka „umarłego”. Pretekstem do tego typu rozważań staje się ogłoszenie w gazecie:

„Wśród ogłoszeń w gazecie
 zawiadomienie
 pogrzeb odbędzie się
 wyprowadzenie zwłok

więc to tak

[...]

D 131/3

Podmiot wiersza utożsamia człowieka ze zwłokami, mówi – „zwłoki to ty”. Skoro umieramy to pozbywamy się ciała. Ale czy poza ciałem jest jeszcze w człowieku coś, co moglibyśmy nazwać duszą – pierwiastkiem niematerialnym, duchowym? Jeśli tak, to liryczne „ja” nazywa ją „animulą”. Animula jest jak „ćma w nocy” i pocieje zdaje się, że „płynie”

⁸⁷ Zob. Flp 3, 20n.

⁸⁸ Dante pisze: „[...] Wrodzona człeku, bogokształtnej sfery / Oskoma wieczna jazda taką żywą, / jak ruch niebiosów, niosła nas w etery. [...]”. Zob. Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 338.

⁸⁹ „[...] Beatryks w niebo, a ja w urodziwą / Twarz jej patrzałem. Jako grot pocisku / Tkwi w sednie, ledwo że pchnięty cięciwą, / Jam nagle w dziwnym zawisł zjawisku: / Wzrok mi porwało; więc ona co do dna / Przegląda dusze w jednym myśli błysku, / Spojrzała na mnie piękna i pogodna. / <Podziękuj – rzekła – Dobroci Przedwiecznej, / Oto planeta pierwszym niebem władna>. / Wtem mię ogarnął jakby obłok mleczny: / Tuman błyszczącej, gęstej, zbitej bieli, / Skrzęcej jak klejnot w poświacie słonecznej. / W tę wiekuistą perłę my wpłynęli: [podkr. moje – M.D.] / Tak woda promień słoneczny połyka, / Ale pod ostrzem jego się nie dzieli. / Jeśli tam żywy wszedł – choć się wymyka / Spod zmysłów ten wlot w księżycą struktury, / Bo wszak materia w materię nie wnika – / Zważ, czyśmy winni żarliwymi pióry / Dążąc do bytu, na którym dostrzeżem, / Jak się jednoczą w Chrystcie dwie natury. [...]”. Tamże, s. 338-339.

w niej „żywej / niewidoczny”. A zatem istnieje jakiś organiczny, esencjalny związek między duszą (duszyczką), a człowiekiem. Zarazem jednak związek ten jest bardzo specyficzny, niejednoznacznie określony. Kiedy bowiem Różewicz mówi:

„[...]

tam gdzie był j ę z y k o g n i a
c z a r n a d z i u r a [wszystkie podkr. M.D.]
prosi o westchnienie o nic

[...]

D 131/3

To zdaje się nam, że mamy tutaj do czynienia z biblijnym odniesieniem do manifestacji Ducha Świętego w Wieczerniku, pięćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁰. W utworze „język ognia” skontrastowany zostaje z „czarną dziurą”, z niebytem, z „nic”⁹¹. Animula poddawana jest systematycznej a n i h i l a c j i poprzez psucie się ciała, rozpad materii:

„weszła nagle
po dwudziestu latach
wielka zepsuta lalka

twarz czerwona fioletowa
głowa naga bezwstydną
pokryta pajęczyną włosów

[...]”

D 131/3

Stan rozpadu ciała jest stanem degradacji człowieka. To, co w nim było ludzkie nagle okazuje się ledwie czymś odartym z życia; okazuje się czymś na wskroś groteskowym, sztucznym – jak „zepsuta lalka”. Gdzie jest wobec tego animula skoro to, czego doświadczamy jest obrazem cielesnej dezintegracji? Różewicz nie przekracza w swojej percepcji fizyczności człowieka, jego cielesności. Nawet, jeśli jakaś animula jest, to z pewnością podobnie jak ciało człowieka, ulegnie śmierci⁹². Wszystko, co pokazuje nam ciało przeczy trwałości naszego bytu, a więc pośrednio przeczy pierwiastkowi duchowemu, który mógłby oprzeć się wszechogarniającemu rozkładowi fizycznemu. W ten sposób „animula” pozostać musi w sferze p o s t u l a t u, co do którego prawdziwości istnienia musimy zachować jak najdalej posuniętą rezerwę.

⁹⁰ „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru i napłynął cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napelnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić”. Dz 2, 1-4.

⁹¹ Z podobnym doświadczeniem „nic” – ontologicznej pustki po zmarłym, mamy do czynienia w utworze „Grób Dantego w Rawennie” (ZR 199/2), gdzie czytamy: „Dante / Tu nic nie ma / Przecież tu pusto [...] Proszę kolejno / Tam nic nie ma / Zagładają przez dziurkę / [...] Inwalida bez nogi / który siedzi w kącie / mówi zawstydzony / To wszystko / tu nic więcej nie ma [...]”. ZR 199/2.

⁹² To zaś świadczy o bytowej różnicy między niematerialną i niezniszczalną (nieśmiertelną) po platońsku rozumianą d u s z ą a a n i m u l ą podlegającą rozkładowi. Zob. G. Reale, *Mysł starożytna*, dz. cyt., s. 185-190.

Doświadczenie „zbędności”, o którym pisze Różewicz w wierszu „Z kroniki życia Lwa Tolstoja” (BT 101/3), w istocie swojej dotyczy naszego stosunku do rzeczywistości eschatologicznej. Przeświadczenie o „zbędności” pojawia się wszędzie tam, gdzie przestajemy żywić mocne przekonanie o możliwości przedłużenia naszej egzystencji poza próg śmierci⁹³. Stąd też tęsknoty związane z miłością zredukowane zostają do sfery doczesnej, i w tej ostatniej chcą znaleźć swoje spełnienie⁹⁴. „Pragnienie śmierci” jest dla Lwa Tolstoja gestem tyleż rozpacz, co mocnego doświadczenia pustki życia. Tak więc próg śmierci, za którym nie istnieje jakaś inna forma egzystencji, ostatecznie okazać się musi granicą, wobec której usensawiamy nasze życie. Jeśli ma ono całkowicie zamknąć się w doczesnym wymiarze, to wszystko w nim intensywnie woła o sens, a skoro wołanie to nie znajduje oddźwięku, to łatwo popaść w stan egzystencjalnej frustracji.

W wierszu „*** [krzyknąłem za Nią]” (BT 96/3), podmiot liryczny określając samego siebie jako „bezbożnego” dokonuje aktu quasi-religijnego, aktu poprzez który mógłby dokonać się „cud” nowego, innego życia. „Łąka”, o której mówi bohater Różewicza wskazywać może na jakąś formę istnienia pośmiertnego, ale również może to być zwyczajna łąka, tak samo jak „drzewo”, „chmurka” i „ptak”⁹⁵. Podmiot wypowiadający się w utworze chciał „cudu” – mimo swej „bezbożności”; nie godził się tym samym z faktem śmierci. Nie godził się z ostatecznym i definitywnym kresem życia. A zatem w nim samym rozsądek empirysty toczył walkę z nadzieją wierzącego, dla którego ziemską śmierć stanowi jedynie próg, za którym istnieje inna, ostateczna rzeczywistość w Bogu. Gest „odpychania” – „pustych i strasznych zaświatów” (BT 96/3) posiada wobec tego niezwykle istotne znaczenie. Z jednej strony jest to gest lęku wobec śmierci, która kończy nasze doczesne życie. Po drugie, w geście „odpychania” konający nie godzi się na „puste” zaświaty; a więc buntuje się wobec doczesnej skończoności jego bytu. „Puste” zaświaty są „straszными” zaświatami, gdyż ginie w nich cali i na zawsze – *omnis moriar*. „Puste” zaświaty w najbardziej bezkompromisowy sposób przeczą rzeczywistości istnienia, która dla każdego bytu stanowi wartość prymarną. „Puste” zaświaty wreszcie, niweczą cały dorobek życia, ostatecznie ośmieszając tego, kto w trudzie go wypracował. Tak więc gest „odpychania” zaświatów wydaje się być gestem, poprzez który konający człowiek ujawnia całym sobą pragnienie *t r a n s c e n d e n c j i*; chęć przezwyciężenia *k o n i e c z n o ś c i ś m i e r c i* wpisanej w nasz byt, i przez nas samych uświadamianej⁹⁶. Jest to wobec tego gest triumfu istnienia nad nieistnieniem, życia nad śmiercią, bytu nad nicością. Różewicz wpisuje się tutaj w wielką dyskusję metafizyczną i eschatologiczną obecną od setek lat na temat konieczności śmierci oraz możliwej pośmiertnej egzystencji⁹⁷. Poeta pisze o płaczu, jaki wzbudza w nim to doświadczenie. Wydaje się, że dzięki temu gestowi sama ludzka natura szuka – mimo aktom niewiary – jakiejś formy ratunku przed traumą konieczności śmierci: „[...] ta rzecz płacze / wyjęta ze mnie / na światło” (BT 96/3).

⁹³ „[...] Moje serce jak ciężko / jestem lichym robakiem / jestem pyłem na sandałach / odchodzącego Boga // zbędny pragnę śmierci [...]”. BT 101/3.

⁹⁴ „[...] moja dusza / tęskni do miłości ziemskiej / nie do boskiej zimnej / niebieskiej [...]”. BT 101/3.

⁹⁵ Różewicz pisze: „[...] ja bezbożny / chciałem dla niej wypłakać łąkę // [...] siedziałem między / stołem i trumną / bezbożny chciałem cudu [...]”. BT 96/3.

⁹⁶ Zdaje się bowiem, że właśnie wiedza o naszej własnej śmierci jest tym, co wyróżnia nas od zwierząt, ponieważ – jak zauważa Karl Rahner – „[...] tylko człowiek egzystuje zawsze i w sposób nieuchronny w obliczu swojego kresu, w obliczu całości swojej egzystencji i jej końca w czasie; tylko człowiek przeżywa swoją egzystencję zmierzającą ku temu końcowi. Tak więc pytanie może być tylko takie: co ta śmierć, która stale patrzy nam w twarz, mówi nam o nas samych, czym właściwie jest ta egzystencja skierowana ku śmierci” Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 221.

⁹⁷ Pisząc o elegijności „Płaskorzeźby” Anna Legeżyńska postuluje „otwarcie szczeliny na <laicką metafizykę>”. Por. A. Legeżyńska, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań 1999, s. 137. Wydaje się, że myślenie Różewicza w takich właśnie kategoriach widać już w analizowanym wyżej utworze.

W „Bez tytułu” (BT 94/3), widzimy obraz człowieka bliskiego rozpacz, który myśli o popełnieniu samobójstwa. Konsekwencją pokusy ma stać się „sen wieczny” będący rozwiązaniem „przeklętych problemów”. Poeta jednak pisze o jeszcze jednej konsekwencji odebrania sobie życia i przestąpienia progu śmierci, to doświadczenie – epifanii „twarzy”, jako obrazu rzeczywistości ostatecznej⁹⁸.

„cały świat⁹⁹
zbiegnie się
w twarz
[...]

BT 94/3

Wielka jest potęga śmierci. Ta ostatnia potrafi zmienić życie „w mały / śmieszny guziczek”. W ten sposób definitywnie żegnamy się ze światem, „odpadamy” od niego. Różewicz kreśli przed nami również obraz tego przejścia – *transitus*, tyleż poważny, co groteskowy; jakiś taki pomniejszony, mało ważny. Człowiek jest tutaj „guziczkiem” płynącym „na listku”. Również Charon jest niepoważny, występuje pod postacią „karzełka” – „ze śmiesznie zmarszczoną buzią” (BT 94/3). Człowiek-guzik zostaje ośmieszony i właśnie taki „odpływa” na „drugi brzeg”¹⁰⁰. Temu groteskowemu spektaklowi przypatruje się śmierć i drwi.

„śmiech drwiący huczy dokoła
i śmierć ze śmiechu
umiera”

BT 94/3

Tak więc dokonane zostało poniżenie człowieka. Został on wydrwiony przez śmierć. Wydaje się, że poeta chce nam powiedzieć, iż tragizm naszego losu polega na tym, że nawet podjęcie desperackiego czynu samobójczego w niczym nie zmienia naszej kondycji. Śmierć jest żywiołem posiadającym niepodzielną władzę nad naszą naturą. W istocie swojej dokonuje ona wciąż aktu pomniejszenia człowieka niszcząc w nim jakąkolwiek nadzieję na przetrwanie. Człowiek w zetknięciu ze śmiercią z konieczności przegrywa i tym samym doświadcza własnej słabości wobec jej majestatu. Wydaje się, że nawet „wielki grzech”, jakim jest odebranie sobie życia nie robi na śmierci wrażenia. Ona znajduje się ponad ludzką intencją, jako ta, która ma władzę nad naszym losem. W innym wierszu – „*** [Ukryłem twarz w dłoniach]” NPS 204/3, Różewicz mówi o sobie jako o „podglądaczu śmierci”¹⁰¹. Jest

⁹⁸ W ten sposób Różewicz powraca do jednego z najważniejszych – nazwijmy to – archetypów swojego światowidzenia – archetypu objawiającej się Twarzy.

⁹⁹ Odczytać tutaj możemy pewną definitywność, ostateczność: świat, który „zbiega się / w twarz”. Jest to świat osiągający absolutną kondensację, której wyrazem jest twarz, a więc ten element, który w najintymniejszy sposób określa człowieka jako takiego. Czy wobec tego mamy tutaj do czynienia z ontologią wyrażającą się w antropologii? A jeśli tak, to w jaki sposób należy rozumieć zarówno pojęcie „świata”, jak i pojęcie „twarzy”? Nieco światła na ten problem rzucają kolejne wersy utworu, w których Różewicz pisze: „wyrówna wygładzi / góry wejdą w doliny / przekłete problemy / rozwiążą się / lekko / jak wstążka błękitna / we włosach Maryli [...]”. BT 94/3. A zatem będziemy mieli do czynienia z ostatecznym wyrównaniem i rozwiązaniem. Świat i człowiek osiągną stan harmonii.

¹⁰⁰ „[...] karzełek / Charon Hanswurst / ze śmiesznie zmarszczoną buzią / przewiezie Cię na drugi brzeg [...]”. BT 94/3.

¹⁰¹ Ten sam motyw „podglądacza śmierci” pojawi się w innym utworze Różewicza: „[...] On / niespokojne zwierzę / z podniesioną do światła twarzą / podglądacz śmierci [...]”. NPS 233/3. Zresztą wiersz ten przynosi w skondensowany sposób dwa inne niezwykle ważne elementy: przekonanie o zwierzęcości, oraz ekspozycje

to jedna z obsesji poety: podglądanie niszczycielskiej pracy, jaką wykonuje śmierć. Nikt przed śmiercią uciec nie zdoła – ona dopadnie każdego¹⁰². Człowiek cierpiący, bliski śmierci, doświadcza nade wszystko poniżenia własnej cielesności:

„[...]”
mówił z trudem
zostałem zamieniony w mięso
zredukowany do mięsa
które cierpi
[...]”

NPS 204/3

Doświadczenie samego siebie jako „mięsa” zdaje się być odpowiedzią Różewicza na pytanie o kondycję człowieka cierpiącego. Cierpienie nie uszlachetnia, nie ma w nim niczego, co człowiekowi pozwalałoby bardziej „być”. Wręcz przeciwnie, stanowi regres człowieczeństwa, jego upadek w bezforemną fizyczność – w „mięso”. Ostatecznego dzieła upadku dopełni w nas śmierć, i to ona zupełnie i na zawsze obędzie nas ze wszystkiego. Natomiast w innym wierszu, *„Miłość do popiołów”* (NPS 209/3), Autor pyta „Co kiełkuje na popiołach / Samuela Becketta?”. Mając przed oczyma ludzkie ciało doświadczamy jego rozkładu. Zarazem Różewicz pyta: „Co rozkłada się? Co cierpi?”¹⁰³. Mimo wszystko jakaś część z nas samych zdaje się przetrwać rozkład, skoro poeta zauważa, iż:

„[...] oddycha tak spokojnie
w oczekiwaniu na k o n i e c ś w i a t a [podkr. M.D.]
[...]”

NPS 209/3

Wyraźnie widać, że bohaterowi Różewicza trudno pogodzić ewidentny rozpad ciała z częścią człowieka, która nie ulega fizycznemu rozkładowi. Ktoś, kto oddycha nie mógł oczywiście zostać do końca unicestwiony. Jest gdzieś w innej rzeczywistości, w jakichś zaświatach oczekując „końca świata”. Liryczne „ja” byt człowieka rozpina między „początkiem” słowa i „końcem” ciała. Oczywiście w tym wypadku wydaje się odniesienie do Apokalipsy, w której czytamy o Chrystusie – Alfie i Omedze¹⁰⁴.

W ważnym dla tematu niniejszego studium utworze „*** [Czas na mnie]” P 259/3, Różewicz pisze o tym, że „nic” na „tamten brzeg” zabrać nie można. Śmierć odziera nas z wszystkiego. Życie, w którym nie myśli się o wieczności, w obliczu śmierci ujawnia swoją bezsensowność. Okazuje się, że „wszystko” w nim można określić, jako „tylko tyle”, co znaczy prawie „nic”. I tak postrzegane życie jest „całym życiem”. Wydaje się, że utwór ten –

twarzą zwróconej do światła. W ten sposób zarysowuje się różewiczowski t r ó j k ą t, którego boki wytyczyć możemy w następujący sposób: A – człowiek bez końca zanurzony we własnej fizyczności (zwierzęcości), B – ten, który podgląda śmierć, C – ten, którego twarz zwraca się do światła. Tak więc zarówno „B”, jak i „C” ostatecznie zakorzenione są w „A”, jako podstawowym aksjomacie antropologicznym. Zatem: człowiek choć wypatruje w epifanii twarzy światła, będącego poza nim, poprzez nieustanne asystowanie śmierci nie potrafi przekroczyć swojego własnego zakorzenienia w fizyczności.

¹⁰² „[...] zabawa w chowanego / ukrywamy się / w uśmiechach / on wie / że musi umrzeć / już za miesiąc / za tydzień [...]”. NPS 204/3.

¹⁰³ A dalej Różewicz pisze: „[...] mięso jeszcze pełne miłości / psuje się w czasie / cuchnie / trzeba je zakopać [...]”. NPS 209/3.

¹⁰⁴ „I rzekł mi: <Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec. [...]”. AP 21, 6a.

jeden z najbardziej przejmujących w poetyckim dorobku Autora – Różewicz pisze z pozycji człowieka doświadczającego na samym sobie skutków braku eschatologicznej perspektywy. „Tamten brzeg” jest raczej brzegiem śmierci niż innego życia. To jest brzeg osamotnienia, odarcia, оголоcenia nas ze wszystkiego, co mogło wydawać się naszym¹⁰⁵. Tamten brzeg to brzeg „nicości”. Poeta pokazuje niejasną, fragmentaryczną przestrzeń naszej egzystencji („całe”, „wszystko”, „tylko tyle”). W gruncie rzeczy to określenia będące innym imieniem „pustki”. Skoro „nic” nie można ze sobą zabrać „na tamten brzeg”, to znaczy, że na „tamnym brzegu” na n i c już nie ma miejsca. Innymi słowy: tamten brzeg jest m i e j s c e m p u s t y m; jest odcłanianiem śmierci, w której wszystko ulega anihilacji. Wobec tego „całe życie” nie byłoby niczym innym, jak przygotowaniem się do śmierci, a więc zarazem gotowaniem się na n i c o ś ć, która byłaby ostatecznym jego spełnieniem.

„rozmowę z Przyjacielem” (P 295/3), poeta rozpoczyna następującym stwierdzeniem:

„Od kilku miesięcy
mój przyjaciel
Kornel Filipowicz
jest na tamtym świecie [podkr. moje – M.D.]
a ja ciągle przebywam na tym

[...]”

P 295/3

Liryczne „ja” Różewicza stwierdza obecność przyjaciela na „tamnym świecie”; w świecie pośmiertnym. Jednocześnie zarzeka się, iż sam jest człowiekiem niewierzącym:

„[...]”

nie wierzę w życie pozagrobowe
staram się zrozumieć
to twoje przejście
przez próg na tamten świat [wszystkie podkr. M.D.]
[...]”

P 295/3

Czy w ogóle możliwe jest zrozumienie owego „przejścia” – *transitus* na „tamten świat”? Czy można cokolwiek o nim powiedzieć zwłaszcza wtedy – co brzmi paradoksalnie – jeśli nie wierzy się w „życie pozagrobowe”? Poeta zdaje się sobie samemu przeczyć chcąc za pomocą rozumu penetrować rzeczywistość będącą przedmiotem religijnej wiary¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Różewicz pisze: „[...] co ze sobą zabrać / na tamten brzeg / nic // więc to już / wszystko / mam [...]”.

¹⁰⁶ Być może w tym kontekście rację ma Wojciech Kruszewski, który pisząc o „Różewiczowskim postulatcie hermeneutycznym” obecnym w „Przesypywaniu”, zauważył: „Skoro śmierć oznacza wyjście z kredowego koła, z wnętrza ostatniego Boga, to akt ten okazuje się, w opozycji do eschatologii chrześcijańskiej (ale nie tylko), aktem wstąpienia w sferę odbóstwioną. Ponownie więc poeta odwraca kierunek tradycyjnej, powszechnie akceptowanej eschatologii”. Por. W. Kruszewski, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 179. Próbuje dookreślić wyrażoną przez krytyka myśl w zakresie będącym przedmiotem niniejszej rozprawy możemy stwierdzić, iż „zaświaty” (bardziej przeżywane niż postulowane) przez Różewicza stanowią jego własny, osobisty projekt eschatologiczny, w którym dochodzi do głosu ambiwalentna postawa poety: braku wiary przy jednoczesnym stwierdzeniu faktu „przejścia” (*transitus*) w inną, eschatologiczną rzeczywistość. W projekcie tym rozum musi

Przyjaciół wypowiadającego się w wierszu podmiotu został już „wyjaśniony przez śmierć”. Ta ostatnia bowiem stanowi swoistego rodzaju pieczęć na doczesnym życiu każdego człowieka. Zadajmy jeszcze jedno pytanie: czy można zrozumieć coś, czego nie ma? Bo owszem, jest śmierć jako bezsporny fakt, ale już to, co ewentualnie może być po niej – „na jakimś innym świecie” budzi przecież bardzo wiele kontrowersji¹⁰⁷.

Natomiast w utworze „Przesypywanie” (OT 158/3), Autor pisze o wciąż trwającym stanie, w którym życie przesypuje się ze „świata pełnego rzeczy / do śmierci”. Skoro poeta proces ten rejestruje w świadomości, to postrzega samego siebie jak „dziurę”, przez którą „przeciska się ten świat / na tamten świat”. A zatem istnieją dwa światy: ten podpadający pod zmysły, empiryczny, w ciągłej zmienności oraz ten drugi – „tamten świat”, niezwykle pojemny, wciąż rosnący, olbrzymiejący. Podmiot „domyśla do końca” swoje rozważanie o „przesypywaniu się życia” do śmierci. „Tamten świat” nie jest w jego rozumieniu światem niebiańskim, ale jest to świat Śmierci – świat, który „przemienia się” w norze. Dlatego taki świat będący synonimem Śmierci nie może „z martwych” powstać; świat rozpadu na głos „trąb ugniecionych / z makulatury / skręconych / z gazet” nie posiada wewnętrznej mocy, dzięki której pokonałby w sobie niepodzielnie panujący żywioł śmierci¹⁰⁸. „Daremnosc” takiego zmarłychwstania jest ewidentna. Różewicz nie odnalazł „tego którego szukał na górze”¹⁰⁹. Stąd tak wielki pesymizm tego utworu¹¹⁰. Skoro nie można wznieść się w górę, skazani jesteśmy na „norę”, w której co najwyżej usłyszeć można „gnuśne porykiwanie”¹¹¹.

„W świetle lamp filujących” (ZF 359/3), to utwór tylko pozornie poświęcony Brunonowi Schulzowi. Tak naprawdę mówi on o świecie, którego już nie ma – świecie oświetlonym przez „lampy kopące”. Inność tego świata polegała nade wszystko na „zadomowieniu” w niespiesznym rytmie rytuałów i wartości; na zadomowieniu w czymś, co moglibyśmy nazwać kulturą przeżywania życia, które biegło swoim nurtem od „kołyski” do „trumny”. Był to czas, kiedy: „nieskończoność była skończona”, bo ujęta w egzystencjalne ramy, w których to, co doczesne i to, co wieczne spotykało się ze sobą¹¹². A zatem był to czas pewnej prostoty,

ponieś porażkę, choć – co brzmi paradoksalnie – sam poeta nie jest w stanie z niego zrezygnować. *Transitus* (przejście) do innego świata może być zatem (i jest!) czymś, o czym się pisze, ale zarazem nie sposób go wyjaśnić; nie sposób znaleźć dla niego odpowiedniego narzędzia poznawczego, dzięki któremu ów świat mógłby zostać uznany za ewidentnie istniejący.

¹⁰⁷ W dalszej części utworu Różewicz mówi o wierszach „z tamtego świata”, i o tym, co stanowi jego zdaniem ich treść: „[...] myślę że wiersze / z tamtego świata / nie mówią / o ojczyźnie / matce ojcu braciach / milczą o Oświęcimiu / milczą o Katyniu // są jak drzewa / skamieniałe [...]”. P 295/3.

¹⁰⁸ Inną interpretację proponuje Bogna Żurawska. Autorka zauważa niesprzeczność różewiczowskich obrazów z przekazami biblijnymi pisząc: „Transfiguracja będąca udziałem Jezusa na Górze Synaj [to oczywisty błąd merytoryczny – chodzi oczywiście o Górę Tabor, gdzie Jezus przemienił się w obecności trzech spośród swoich Apostołów, natomiast na Górze Synaj Mojżesz otrzymał od Boga tablice z dziesięciorgiem Przykazań – wrząc. moje M.D.] uległa w wierszu dyslokacji, nie została jednak zanegowana w swej istocie”. Por. B. Żurawska, <Przesypywanie> daremne? O szukaniu nadziei, w: *Dlaczego Różewicz. Wiersze i komentarze*, Łódź 1993, s. 123. Wydaje się, że wyżej przedstawiona interpretacja posuwa się zbyt daleko. Dla poety obraz „porykiwania” jest raczej znakiem niemożności wydobycia głosu, który posiadałby moc sprawczą – moc wyprowadzającą z martwych”. Taki „głos”, jak pisze św. Paweł, przynosi „dźwięk ostatniej trąby” (1 Kor 15, 52).

¹⁰⁹ To wyraźna aluzja do Boga, który jest „na górze”. Zob. np. Wj 24, 16; Iz 2, 2; 11, 9.

¹¹⁰ Komentując „Przesypywanie” (OT 158/3), Wojciech Kruszewski zauważa: „Moim zdaniem, na ołtarzu człowieka Różewicz poświęca właśnie chrześcijańską wizję zaświatów. Nie dla zamanifestowania swej twórczej wolności. W ten sposób, paradoksalnie, broni ludzkiej potrzeby transcendencji, kosztem dogmatycznych fundamentów wiary”. Por. W. Kruszewski, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 178.

¹¹¹ Opozycja „góra – nora” jest bogata w treść. To, co „na górze” jest otwarte, wolne, wywyższone ponad inne; podczas, gdy „nora” kojarzy się z ziemią, zamknięciem, brakiem światła, skrapowaniem. „Nora” zdaje się być miejscem poniżenia, oosobnienia, skrapowania.

¹¹² Różewicz pisze: „[...] w świetle lamp filujących / nieskończoność była skończona / czas był uchwytany / przestrzeń zamknięta / w czterech ścianach / wystarczyło zamknąć oczy / aby znaleźć się / w czwartym wymiarze [...]”. ZF 359/3.

braku sceptycyzmu i krytycyzmu wobec faktu chrześcijańskiego Objawienia i tego wszystkiego, co było jego konsekwencją:

„[...]
wystarczyło otworzyć drzwi
żeby znaleźć się
w drodze do Emaus
spotkać Jezusa żywego
który jeszcze nie rozpoznany
jadł rybę pieczoną
chleb plaster miodu
[...]”

ZF 359/3

„Znaleźć się w drodze do Emaus”, to być w stanie zawiedzionych nadziei, rozgoryczenia spowodowanego śmiercią Mistrza, w którym upatrywaliśmy obiecanego mesjasza. Ale „spotkać Jezusa żywego”, to coś więcej niż przywrócenie nadziei na Zbawienie. To nade wszystko uświadomienie sobie naszej własnej nieśmiertelności i wszystkich konsekwencji z tym związanych. Dotknięcie „żywego Jezusa” jest tutaj momentem granicznym, dzięki któremu poszerza się przestrzeń mojej egzystencji, i to wszystko, co wydawało się w niej błahe i przypadkowe nabiera teraz zupełnie innego, wiecznego znaczenia. Spotkać „cieleśnie” żywego Jezusa, to doświadczyć zarazem takiego wymiaru naszej własnej cielesności, w świetle którego ciało choć podległe śmierci i rozkładowi, kiedyś w nieznany nam sposób, mocą Boga, zostanie nam przywrócone.

B: RZECZY OSTATECZNE ALBO ESCHATOLOGIA SPEŁNIONA

ROZDZIAŁ I

„ZDARZENIA GDZIE INDZIEJ”¹¹³

Niniejszy rozdział poświęcony zostanie trzem elementom wchodzącym w obręb szeroko rozumianej eschatologii. Będzie to mianowicie zagadnienie sądu po śmierci, zmartwychwstania oraz apokatastazy. Problem sądu pośmiertnego staje się konsekwencją naszego postępowania w przestrzeni moralnej („Grób matki” ŚD 62/2), stąd też w jego świetle usensawniają się wszystkie wydarzenia naszego życia („Ustawią tam ekrany” GZ 17/3; „Pan Syruć” WO 282/5; „Witolda Wojtkiewicza sąd ostateczny” BT 91/3).

Zagadnienie zmartwychwstania powiążemy z szeroko obecnym w twórczości Czesława Miłosza motywem światła oraz zapytamy o wyobrażenia zmartwychwstałego ciała („Na pożegnanie mojej żony Janiny” K 157/2; „Z nią (1985)” K 206/4; „Sześć wykładów wierszem” K 207/4). Zastanowimy się również czym dla Autora „Ziemi Ulro” jest nadzieja na odnowienie świata („Ten świat” NBR 58/5; „Po odcierpieniu” NBR 75/5).

1. Problem sądu po śmierci

W wierszu „Grób matki” (ŚD 62/2), poeta powiada, że wśród ludzi istnieje rudymen tarne rozróżnienie na złych i dobrych; na „mężów sprawiedliwych” i „brudnego serca”. Ci ostatni dopuszczają się nieprawości względem swoich bliźnich. Oni pogardzają człowiekiem za nic mając jego godność. To ludzie pozbawieni bojaźni, żyjący w fałszu wobec samych siebie, nie dopuszczający myśli o własnej nieprawości. Wobec tego typu ludzi poeta jest bardzo surowy przypominając biblijne nauczanie o zbawionych i potępionych: „[...] Nieprawda, matko, że w ludzkim rodzaju / Nie ma zbawionych ani potępionych. [...]”. ŚD 62/2. Jest wobec tego tutaj jasno założone, iż istnieje inna, pozaempiryczna rzeczywistość, w której odbędzie się sąd nad ludzkimi czynami, którego skutkiem będzie zbawienie bądź potępienie. Poeta doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że każdemu, kto z uwagą postrzega swoje własne życie trudno będzie uznać samego siebie za sprawiedliwego¹¹⁴. Ostatecznym owocem nieprawości jest „śmierć i oskarżenie”.

O pośmiertnym sądzie pisze Miłosz w utworze „Ustawią tam ekrany” (GZ 17/3). Poeta mówi o pewnej formie sądu, gdzie wyjawione zostaną wszystkie wydarzenia z naszego życia. Nade wszystko wyjawiony zostanie ich skończony charakter, jakby na wieczność opieczętowany¹¹⁵. Podmiot wiersza mówi tutaj o jednorazowości wydarzeń, o ich oryginalności i zamkniętym raz na zawsze kształcie. Owszem, możemy oglądać „co było” *gryząc palce*, ale nic z tego, co już było nie może ulec zmianie:

¹¹³ Zob. NBR 73/5.

¹¹⁴ „[...] Któż jednak powie: jestem sprawiedliwy, / Z obojętności o zbrodni milczenie, / Z milczenia tylko śmierć i oskarżenie? [...]”. ŚD 62/2.

¹¹⁵ „Ustawią tam ekrany i nasz życie/ Będzie się ukazywać od początku do końca / Ze wszystkim, co zdołaliśmy zapamiętać, jak się zdawało, na zawsze, [...]”. GZ 17/3.

„[...]”

Skończone jest słowo i myśl, przesunięcie szklanki,
Odwrocenie głowy, palce rozpinające suknię, błazeństwo,
Oszukańczy gest, kontemplacja obłoków,
[...]”.

GZ 17/3

Poddając analizie Miłoszowe wyobrażenia na temat Sądu Ostatecznego widzimy ich zakorzenienie w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Spróbujemy zatem scharakteryzować interesującą nas problematykę oraz określić jej źródła. Nade wszystko należy zauważyć, iż żywione przez poetę eschatologiczne poglądy na temat pośmiertnego Sądu odwołują się z jednej strony do wyobrażeń opartych na myśli biblijnej, z drugiej zaś na pewnych nurtach teologii heterodoksyjnej¹¹⁶. Pamiętajmy, iż wiara w Sąd Boży należy do tych prawd, które zarówno w tradycji judaizmu, jak i chrześcijaństwa nigdy nie były poddawane w wątpliwość. „*Stary Testament*” mówi nam o tym, że Jahwe sprawuje władzę nad światem, zwłaszcza zaś nad ludźmi, którym daje Swoje prawo, aby postępowali według zawartych w nim zaleceń. Bóg posiada absolutną wiedzę o każdym z ludzi: „Przenika On nerki i serca”¹¹⁷. Do Boga zwraca się człowiek, jako do swego Sędziego, oraz Tego, który wymierza karę przestępcom¹¹⁸. W „*Psalmach*” odnajdujemy skargi sprawiedliwych, cierpiących prześladowanie z ręki nieprawych, zanoszone przed Boży Majestat¹¹⁹, prosząc by Przedwieczny położył kres niesprawiedliwości ludzkich sędziów¹²⁰. Ukonkretnienie wyobrażeń o Sądzie Ostatecznym w księgach starotestamentalnych znajduje w oczekiwaniu na „dzień Jahwe”¹²¹. Charakterystyczną dla dnia Jahwe będzie „ciemność” oraz brak możliwości ukrycia się, i ucieczki przed nim¹²². Wraz z nadejściem „dnia Jahwe” pokonani zostaną wrogowie Boga, ci, którzy dopuszczali się nieprawości względem Niego. W „*Księdze Ezechiela*” czytamy o tym, że sam Izrael, jako niewierna oblubienica Boga, sądzony będzie według prawa stosującego się wobec wiarołomnych¹²³, a poszczególni synowie Narodu Wybranego sądzeni będą według ich postępowania i uczynków¹²⁴. Zarazem jednak Sąd groźny okazuje się jedynie dla nieprawych, gdyż wykonując swoje wyroki Bóg rozpozna w nich sprawiedliwych. Prorok Ezechiel posługuje się tutaj obrazem „tłustej” i „chudej” owcy. Ta ostatnia zostanie wzięta w obronę przez Jahwe¹²⁵. Natomiast w „*Księdze Jeremiasza*” charakter Sądu

¹¹⁶ Mamy tutaj na myśli zwłaszcza poglądy Williama Blake’a oraz Emanuela Swedenborga, które omówione zostaną w innym miejscu niniejszej rozprawy.

¹¹⁷ Zob. Jer 11, 20; 17, 10.

¹¹⁸ Rdz 16, 5; 31, 49; 1 Sm 24, 16; Jer 11, 20.

¹¹⁹ Por. Ps 9, 20; 26, 1; 35, 1. 24; 43, 1. itd. Por. A. Tronina, *Obietnice a eschatologia. Odpłata indywidualna w Psalmach*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 8, pod red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 51-58.

¹²⁰ Ps. 82. Zob. także: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour, dz. cyt., s. 861.

¹²¹ Pisze o tym prorok Amos: „[...] tak mówi Pan, Bóg Zastępów, Panujący: Na wszystkich placach będzie lament, na wszystkich ulicach krzyczyć będą: <Biada, biada!>. Wzywać będą rolnika do żaloby, do lamentowania – umięających jęczeć. We wszystkich winnicach będzie narzekanie, bo przejdę pośród ciebie – rzekł Pan. Biada oczekującym dnia Pańskiego, cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością a nie światłem”. Am 5, 16-18.

¹²² „[...] Jakby uciekał człowiek przed lwem, a trafił na niedźwiedzia; jakby skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukaślił go wąż.”. Am 5, 19.

¹²³ Ez 16, 38; 23, 24.

¹²⁴ Prorok Ezechiel powiada: „I rozproszyłem ich pomiędzy pogańskie ludy, i rozsypali się po krajach, osądziłem ich według postępowania i uczynków”. Ez 36, 19.

¹²⁵ „Do was zaś, owce moje, tak mówi Pan Bóg: Oto Ja osądzę poszczególne owce, barany i kozły. Czyż to wam może mało, że spaszacie najlepsze pastwisko, by resztę swego pastwiska zdeptać swoimi stopami, że pijecie czystą wodę, by resztę zmacić stopami? A owce moje muszą spasać to, co wy zdeptaliście waszymi stopami,

Ostatecznego rozszerzony zostaje na wszystkie narody. Prorok pisze: „Pan grzmi z wysoka i ze swego świętego przybytku głos wydaje: grzmi potężnie przeciw swemu pastwisku, krzyk podnosi, jak tłoczący prasę do wina. Do wszystkich mieszkańców ziemi dochodzi wrzawa, aż do krańców ziemi; albowiem Pan prowadzi spór z narodami, p o z y w a p r z e d s ą d w s z e k i e c i a ł o [podkr. moje – M.D.], występnych oddaje na pastwę miecza – wyrocznia Pana¹²⁶”. W pismach proroków okresu po niewoli babilońskiej wizja Sądu Ostatecznego zbliża się do apokaliptyki. Bóg sądził będzie wszystkie narody za pomocą „płomieni ognia”¹²⁷, zgromadzi wszystkich w Dolinie Jozafata, gdzie będą miały miejsce „żniwa” i „winobranie” eschatologiczne¹²⁸.

Przekroczenie ziemskich wyobrażeń w stronę zupełnie innej rzeczywistości widać nade wszystko w „Księdze Daniela”, w której mamy do czynienia z niezwykle barwnymi obrazami inaugurującymi wieczne Królestwo Syna Człowieczego. Warto w tym miejscu przywołać ten słynny tekst, stanowiący jeden z najważniejszych zapisów Sądu Ostatecznego w tradycji opartej o biblijne źródła: „Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła – płonący ogień. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego. Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim. Sąd zasiadł i otwarto księgi. Z powodu gwaru wielkich słów, jakie wypowiadał róg, patrzałem, aż zabito bestię; ciało jej uległo zniszczeniu i wydano je na spalenie. Także innym bestiom odebrano władzę, ale ustalono okres trwania ich życia co do czasu i godziny. Patrzałem w nocnych widzeniach: a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie”¹²⁹.

W księgach „Nowego Testamentu”, zwłaszcza zaś w ewangeliiach synoptycznych¹³⁰, Jezus często wypowiada się na temat Sądu. Ludzie będą musieli zdać sprawę ze swojego życia¹³¹, ale sądzeni będą również ze względu na postawę, jaką zajęli wobec Dobrej Nowiny (Ewangelii)¹³². Surowemu Sądowi podlegać będą wszyscy ci, którzy odrzucili Jezusa

i pić to, coście zmacili waszymi stopami. Dlatego Pan Bóg tak mówi do nich: Oto Ja sam będę prowadził sąd pomiędzy owcą tłustą a owcą chudą. Ponieważ wszystkie zwierzęta słabe odpychaliście bokiem i plecami i popychaliście je swoimi rogami, tak że przepędzaliście, dlatego chcę pomóc moim owcom, by już więcej nie stawały się łupem; osadzę poszczególnie owce”. Ez 34, 17-22.

¹²⁶ Jer 25, 30a-31.

¹²⁷ „Bo Pan dokona sądu ogniem, i mieczem swym [ukarze] wszelkie ciało, tak iż wielu będzie pobitych przez Pana”. Iz 66, 16. A Józef Homerski zauważa: „Wczytując się w te wyrocznie odnosi się wrażenie, że przyszłość, o której mówi trito-Izajasz, to zupełnie nowa, całkowicie Boża rzeczywistość. Zaistnienie ona dzięki sądowi i karze sprawiedliwego i świętego Jahwe (Iz 59, 15-18). Sąd Boży zatem według tego proroka jest nieodzownym elementem przyszłego zbawienia. Będzie to ingerencja niespodziewana, nagle i przepotężna. Obejmie cały świat (Iz 59, 19) i osądzi zło, kładąc kres jego istnieniu (Iz 65, 15-20). Ale sądząc człowieka nie tylko go nie zgubi, lecz oczyści i zapoczątkuje nowe życie. Uniwersalizm zbawczy, urzeczywistniany jest przez sąd Boży, jest zatem bardzo charakterystyczną cechą tej przyszłości, która w przekonaniu trito-Izajasza dlatego będzie lepsza od teraźniejszości, że będzie zupełnie inna, nowa (<nowe niebo i nowa ziemia>), a przede wszystkim ostateczna”. Por. J. Homerski, *Perspektywy przyszłości Ludu Bożego w ujęciu proroków okresu niewoli i po niewoli babilońskiej*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, dz. cyt., s. 35.

¹²⁸ W „Księdze Joela” czytamy: „<Niech ockną się i przybędą na rody te na Dolinę Jozafat, bo tam zasiądą i będą sądził narody okoliczne. Zapuszczcie sierp, bo dojrzałe żniwo; pójdźcie i zstapcie, bo pełna jest tłocznia, przelewają się kadzie, bo złość ich jest wielka>. Tłumy i tłumy w Dolinie Wyroku [znajdować się będą], bo bliski jest dzień Pański w Dolinie Wyroku. Słońce i Księżyc się zaćmią, a gwiazdy światłość swą utracą. A Pan zagrzmi z Syjonu, i z Jeruzalem głos swój tak podniesie”. Jl 4, 12-15.

¹²⁹ Dn 7, 9-14.

¹³⁰ To znaczy według. Mateusza, Marka i Łukasza.

¹³¹ Mt 25, 14-30.

¹³² Mt 12, 39-42.

i Ewangelię z jaką przyszedł na świat. Będzie się sądzonym w ten sam sposób, w jaki podczas ziemskiego życia traktowano swego bliźniego¹³³. Ewangelista Mateusz umieszcza śmierć Jezusa w zewnętrznych ramach przypominających starotestamentową scenierię Sądu Eschatologicznego. W ten sposób moment śmierci Jezusa staje się momentem Sądu nad całym światem¹³⁴.

W aspekcie antropologicznym moment Sądu staje się momentem, w którym, jak zauważa Josef Ratzinger „poprzez śmierć człowiek wkracza w rzeczywistość niczym nie przesłonioną, wkracza w prawdę”¹³⁵. Św. Paweł w swoim „*Pierwszym Liście do Koryntian*”¹³⁶ zajmuje się kwestią Sądu Ostatecznego. Z jednej strony uważa on, iż Sąd już się dokonał przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Dlatego ci, którzy poprzez wiarę łączą się z tajemnicą paschalną, czyli ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, i tę łączność wciąż pogłębiają, już są zbawieni i ze spokojem oczekują ostatecznego dnia sądu¹³⁷. W utworze „*Ustawią tam ekrany*” (GZ 17/3), Czesław Miłosz pisze o „Armageddonie mężczyzn i kobiet”, a więc odnosi się do wielkiej bitwy, jaka rozegrana zostanie na końcu czasów pomiędzy siłami dobra i zła¹³⁸. Szatan zostanie w niej definitywnie pokonany i uśmiercony. A w utworze „*W parafii*” (T 157/5), poeta pisze: „[...] Schodzimy tedy w ziemię, parafianie. / Z nadzieją, że trąby Sądu wywołają nas po imieniu. [...]”. T 157/5. Sąd zatem odbędzie się nad każdym, bez wyjątku, człowiekiem. Będzie zatem posiadał charakter indywidualny, personalny. Zarazem poeta nie dystansuje się od *l i t u r g i i*, od wspólnoty wierzących. Prefigurację rzeczywistości eschatologicznej odnajdujemy już tutaj, na ziemi, w docześnie przeżywanych sakralnych obrzędach. Innymi słowy religijność dla Miłosza nie stanowi jedynie sfery prywatności, ale jest integralnie wpisana w rytm życia wspólnoty ludzkiej, której przedstawicielami są najbliżsi sąsiedzi¹³⁹. W wierszu „*Pan Syruć*” (WO 282/5), poeta pisze o Sądzie Ostatecznym swojego przodka Szymona Syrucia:

¹³³ Mt 7, 1-5.

¹³⁴ Mt 27, 45. 51 nn.

¹³⁵ Niemiecki teolog zarazem dodaje: „Zajmuje teraz takie miejsce, jakie mu się rzeczywiście należy. Skończyła się maskarada, fikcje i pozory. Człowiek jest już tylko tym, kim jest w rzeczywistości. Sąd polega na zrzuceniu wszystkich masek, które dokonuje się w śmierci. Sąd jest samą prawdą, objawieniem się prawdy. Ale ta prawda nie jest jakimś obojętnym neutrum. To B ó g jest Prawdą, Prawdą jest Bóg – <Osoba>. Prawdą osądzającą i ostateczną może być tylko prawda Boża. Bóg jest Sędzią w tej właśnie mierze, w jakiej jest On Prawdą. Ale Bóg jest dla człowieka prawdą jako ten, który sam stał się człowiekiem, a przez to i wzorem człowieka. W Chrystusie i przez Chrystusa Bóg jest miarą prawdy dla człowieka. Na tym polega nowe, wyzwalające spojrzenie na Sąd, które przynosi wiara chrześcijańska: Prawda, która sądzi człowieka, wychodzi najpierw ku niemu, aby go zbawić. Daje mu nową prawdę. Jako Miłość sama zajęła miejsce człowieka niosąc mu prawdę zupełnie szczególnego rodzaju: tę prawdę, że człowiek umiłowany jest przez Prawdę”. Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 225.

¹³⁶ Por. 1 Kor 7, 29-31.

¹³⁷ H. Langkammer konstatuje: „Termin ostatecznego sądu – nieznan – wiąże się ściśle z powtórным przyjściem Pana. Dla wierzących i trwających w wierze łączy się już z dokonany sądem, tj. z odkupieniem, i dlatego wierzącego napawa nadzieją. [...] Intensywność związku z Chrystusem i ciągła kontynuacja tej ścisłej więzi stanowi jakby gwarancję już dokonanego sądu zbawczego. Zerwanie z Chrystusem pociąga za sobą surowość eschatologicznego sądu. Oto dialektyka Pawłowej koncepcji sądu: sąd już się odbył dla wierzących; odbędzie się wprawdzie dla wszystkich, lecz wierzącym zaliczy się już odbyty sąd zbawienia. Wszyscy mogą być już teraz osądzeni, gdy złączą się z Chrystusem”. Por. H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, dz. cyt., s. 91.

¹³⁸ „I ujrzałem wychodzące z paszczy Smoka i z paszczy Bestii, i z ust *falszywego Proroka* trzy duchy nieczyste jakby *ropuchy*: a są to duchy czyniące znaki – demony, które wychodzą ku królom całej zamieszkałej ziemi, by ich zgromadzić na wojnę w wielkim *dniu wszechmogącego Boga*. [...] I zgromadziły ich na miejsce, zwane po hebrajsku *Har-Magedon*”. Ap 16, 13-14. 16.

¹³⁹ J. Łukasiewicz zauważa: „Przed Bramą Sądu stoi się pojedynczo. Ale to nie znaczy, by nie korzystać z obrzędu, by nie udać się do niego po pomoc, by nie umierać <w parafii> mając wraz z nią nadzieję”. J. Łukasiewicz, *To*, w: *Tenże, Ruchome cele*, dz. cyt., s. 24.

„[...]

Za tysiąc lat wezwany na Sąd Ostateczny będzie
pan Szymon Syruć

Pośród ludzi co żyli po nim. Znowu znajomi i krewni,

Nieżywi tak jak on ale noszący nazwiska
Pozorów i Zabiellów.

Znów prom w Niewiary i Jaswojnie, Szetejnie,
I białe kościoły w Opitołokach.

A sądzona jest wasza Miłość za upodobanie
W urzędach i godnościach, [wszystkie podkr. moje – M.D.]

Które nic nie znaczą
Kiedy miasta i wioski przemina”.

WO 282/5

Krewniak Miłosza sądzony będzie z uczynków miłości, a raczej braku właściwego jej przedmiotu („urzędy”, „godności”).

W twórczości poetyckiej Tadeusza Różewicza znajdujemy groteskowy obraz „sądu ostatecznego” na podstawie malarstwa Witolda Wojtkiewicza¹⁴⁰. Interesujące, że wszystkie rekwizyty, o których wspomina poeta: „czekają na śmietniku / kwietniku / na sąd ostateczny” (*BT 91/3*). A zatem Sąd Ostateczny jest czymś oczekiwanym, jest rzeczywistością „ostateczną”, która wytłumaczy i określi sprawy tego świata. Myślenie o świecie w perspektywie Sądu Ostatecznego w istocie swojej jest przeświadczeniem o zawartym w nim sensie; stanowi dowód inteligibilności świata. A więc nie tyle jest ważne kto i co jest powołane na Sąd, ile że on – Sąd, będzie miał miejsce; że wszystkie sprawy tego świata zostaną w zrozumiały sposób rozstrzygnięte. Innymi słowy: że nie było w tym świecie nic, co moglibyśmy określić jako zbędne.

Sąd Ostateczny jest wielkim wytłumaczeniem rzeczywistości. Dlatego zarówno „konie na biegunach”, „umarłe lalki”, jak i „aktorzy”, „emeryci” oraz „donosiciele”, „stręczyciele” i „wspaniali schizofrenicy” zostają nań wezwani. „Papierowe trąby” wzywają na Sąd, który – o dziwo – odbędzie się bez „boga”. Ten ostatni bowiem:

„[...]
tylko bóg
uchodzi
ociera się
srebrnym bokiem
o mur
broczy
zaciera mgłą
cyrk Wojtkiewicza”

BT 91/3

¹⁴⁰ Por. „Witolda Wojtkiewicza sąd ostateczny” *BT 91/3*.

Czy Sąd Ostateczny może odbyć się bez „boga”? I czy będzie to Sąd, czy też cyrk? Różewicz wydaje się tutaj prowadzić subtelna grę z czytelnikiem. Sąd bez „boga” może co najwyżej być „cyrkiem”, przedstawieniem, widowiskiem. Dlatego taki Sąd „nie-Sąd” niczego ostatecznie nie wyjaśni. Bez „boga” rzeczywistość nie będzie mogła być wytłumaczona¹⁴¹.

2. Zmartwychwstanie jako Światło

Miłosza koncepcja zmartwychwstania eksplikuje m o t y w ś w i a t ł a, jako tego elementu, w którym byt rzeczy „zostaje przechowany”. W rzeczywistości „metaczasu” rzeczy „wracają jako światło stężone”(NZ 106b/4), ich powrót nie jest powrotem do „stanu poprzedniej materii”, jest pewnego rodzaju przemianą; t r a n s f o r m a c j ą; jest odcisnięciem piętna innej rzeczywistości, niepodległej ziemskiej fizyce. W ten sposób materialność rzeczy zamienia się w i c h e s e n c j a l n o ś ć. Tak samo dzieje się również z „każdą ludzką istotą”, która pozbywa się tego, co już jej nie jest potrzebne: wiek, choroby, szminki, przebrania, udawania¹⁴². Zatem zasadniczą rolę w ostatecznej przemianie materii w esencję odgrywa światło jako n o ś n i k teższe przemiany. Światło jest sposobem, w którym materia w postaci świetlnej osiąga stan esencjalny. Aby dobrze zrozumieć przedstawioną wyżej koncepcję, należy cofnąć się do XIII wiecznej filozofii, która zwłaszcza dzięki Uniwersytetowi w Oksfordzie twórczo rozwijała nauki przyrodnicze stając się duchowym spadkobiercą słynnej filozoficznej szkoły z Chartres¹⁴³. Jednym z najważniejszych przedstawicieli szkoły oksfordzkiej był Robert Grosseteste, autor wielu traktatów i komentarzy do dzieł starożytnych¹⁴⁴, zwłaszcza zaś twórca niezwykle inspirującej m e t a f i z y k i ś w i a t ł a. Wedle uczonego materia i forma jako elementy ciał nie mogą istnieć niezależnie od siebie, ale zarówno jednemu, jak i drugiemu nie przysługuje rozciągłość. Wprawdzie z cielesnością, czyli pierwszą formą w materii, łączy się rozciągłość, lecz wypływa ona z istoty ciała, a tą ostatnią jest ś w i a t ł o. R. Grosseteste pisze: „*Formam prima corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror*”¹⁴⁵. Zwróćmy uwagę na doniosłość tego spostrzeżenia dla koncepcji Czesława Miłosza – skoro u podstaw cielesności jako takiej leży „światło”, to u jego kresu również się ono pojawi, jako ten element, który nie może zostać pokonany przez wszechwładną śmierć. A jeśli tak, to zmartwychwstanie w „świecie”, jako tym elemencie, w którym „przechowują” się nasze formy (w postaci „stężonej” – inkubacyjnej) staje się niczym innym jak przywróceniem pierwotnego – powiedzielibyśmy

¹⁴¹ Zdaje się, że Różewicz daje do zrozumienia, że do istoty Sądu Ostatecznego należy przyjęcie istnienia Boga. Jeśli ten ostatni nie istnieje, to zarazem nie istnieje ostateczne odniesienie dla naszych czynów, a jeśli tak, to sama idea Sądu ostatecznego staje się groteskową, a Sąd może być jedynie cyrkiem.

¹⁴² Miłosz pisze: „Zmartwychwstanie. Wszystkie rzeczy dotykane. Materialne, jak się to mówi, zmieniają się w światło i tam ich kształt zostaje przechowany. Po końcu naszego czasu, w metaczasie, wracają jako światło stężone, choć nie stężone do stanu poprzedniej materii. Niepojętą mocą są to wtedy same esencje. I esencja każdej ludzkiej istoty bez tego, co na niej narosło, bez wieku, choroby, szminki, przebrań, udawań”. NZ 106b/4.

¹⁴³ Szkoła z Chartres wydała takich filozofów, jak: Bernard z Chartres, Gilbert z la Porree, Teodoryk z Chartres, Clarenbald z Arras, Bernard Silvestris, Wilhelm z Conches. Na uwagę zasługuje słynne powiedzenie Bernarda z Chartres przekazane nam przez blisko związanego ze Szkołą w Chartres Jana z Salisbury: „Bernard powiedział, że jesteśmy jak karły, które wspinają się na ramiona gigantów, by widzieć więcej od nich i dalej sięgać wzrokiem, i to nie za sprawą bystrości swojego wzroku, czy wysokości ciała, lecz dzięki temu, że wspinamy się w górę i wznosimy na wysokość gigantów”. Jan z Salisbury, *Metalogicon*, III, 4, cyt. za S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 487.

¹⁴⁴ Robert Grosseteste napisał komentarze do: „*Analitik wtórych*” i „*Fizyki*” Arystotelesa, oraz przełożył jego „*Etykę nikomachejską*”, a także „*O imionach bożych*” Pseudo-Dionizego Areopagity. Zob. Tamże, s. 574.

¹⁴⁵ „Pierwsza forma cielesna, którą niektórzy nazywają cielesnością, w moim przekonaniu jest światłem”. Robert Grosseteste, *De luce*, s. 51, cyt. za S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 578.

archetypicznego – znaczenia naszej cielesności¹⁴⁶. W rozumieniu Roberta Grosseteste światło jest pierwszą czynną formą, która wraz z materią pierwszą konstytuuje cały świat cielesny. Światło promieniście rozszerza się, a będąc bezczasowym i nieskończonym, stwarza przestrzeń. Filozof pisze: „Twierdzę, że <światło> musi mieć dwa znaczenia. Oznacza bowiem substancję cielesną wielce subtelną, bliską niecielesności [podkr. moje – M.D.] i z natury rodzącą samą siebie; oznacza też jakoś przypadłościową, biorącą się z substancji światła za sprawą naturalnego działania wytwórczego”¹⁴⁷. A zatem to światło staje się jedyną aktywną siłą działającą w ciałach, i to ono powoduje ich różnorodność. W tych ciałach, które zostały stworzone wcześniej światło jest silniejsze i prostsze niż w późniejszych. Różne są również stopnie tego światła. W filozofii R. Grosseteste cała fizyka przemienia się w optykę, a światło rozszerzając się powoduje różne skutki: od takich, które nie pociągają za sobą cielesności materii, po takie które tworzą cielesność. Na określenie przemian bezczasowych filozof używa terminu *mutatio*¹⁴⁸.

Światło powołane do bytu przez Boga, z natury swojej dąży do rozprzestrzenienia się, stąd też światło porywa ze sobą materię i wypełnia masę naszego świata. „Światło – jak pisze R. Grosseteste – ze swej natury rozprasza się w każdym kierunku w taki sposób, że punkt świetlny momentalnie będzie tworzył sferę świetlną dowolnej wielkości, chyba że na jego drodze stanie nieprzezroczysty przedmiot”¹⁴⁹. Z powodu rozchodzenia się światła równomiernie we wszystkich kierunkach, świat uzyskuje kształt kulisty¹⁵⁰. Rozchodzenie się światła nie ma kresu, a jednak bania wszechświata jest ograniczona. W zewnętrznej powierzchni kuli, czyli na firmamencie, światło jest najbardziej rozcieńczone. Idąc do centrum następuje proces zgęszczania się światła, który ostatecznie doprowadza do sytuacji w której materia nie może już przyjąć innej formy jak światło. W ten sposób światło (*lux*) odbija się od firmamentu jako *lumen* i to odbite światło wraca ku środkowi i wywołuje w świecie materialnym zagęszczanie i rozrzedzanie¹⁵¹. Należy pamiętać o tym, że motyw

¹⁴⁶ W ten sposób historia człowieka jako takiego i, każdej indywidualnej jednostki zatacza swoistego rodzaju „koło”, będące niczym innym jak przechodzeniem (1) od stanu „światła” – (2) poprzez tegoż światła „ucieśnienie” – by w końcu na nowo (3) znaleźć się w postaci „światła” (innego), światła o boskiej proveniencji. Jeśli powyższe intuicje są słuszne, to „przemiany” cielesności w światło posiadają charakter analogiczny do przemian świata jako takiego, który powraca do swojej właściwej „struktury”, której został pozbawiony w wyniku archetypicznej katastrofy w Ogrodzie. Innymi słowy: powrócić do Raju znaczy dla Miłosa tyle, co odzyskać przez świat utraconą przed grzech pierworodny formę.

¹⁴⁷ „Dicimus, quod necesse est lucem dupliciter dici: significat nim substantiam corpoream subtilissimam et incorporalitati proximam naturaliter sui ipsius generativa actione procedentem”. Robert Grosseteste, *Hexaemeron*, cyt. za Ph. Bohner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 408.

¹⁴⁸ Przemiany światła są następujące: „[...] rozszerza się samo bez pociągania za sobą cielesności materii [...]; po drugie, porywając za sobą cielesność rozchodzi się na wszystkie strony (rozcieńczanie i rozrost); po trzecie, skurczenie się wraz z materią (zgęszczanie i ubytek); po czwarte, rozchodzenie się w jednym kierunku wraz z materią (ruch migoczący); po piąte, znajdujące się w materii światło ustępuje przed innym światłem, które w nie wchodzi (przemiana)”. Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 578.

¹⁴⁹ Por. *Historia filozofii średniowiecznej*, pod red. J. Legowicza, dz. cyt., s. 264.

¹⁵⁰ Robert Grosseteste pisze: „Światło zatem jako pierwsza forma stworzona w materii pierwszej stworzonej, pomnażając się ze swej natury nie skończoną ilość razy na wszystkich stronach i rozprzestrzeniając się równomiernie we wszystkich kierunkach, rozciągało ze sobą materię, której porzucić nie mogło i w zaraniu czasu rozprzestrzeniło ją w taką masę, jaką dziś ma wszechświat”. Robert Grosseteste, *De natura locorum*, s. 65, cyt. za S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 580.

¹⁵¹ Etienne Gilson zauważa: „Kiedy wyczerpią się wszelkie możliwości rozrzedzania się światła (*lux*), zewnętrzna granica sfery tworzy firmament, który z kolei odbija światło (*lumen*) w kierunku środka świata. Działanie tego odbitego światła (*lumen*) rodzi kolejno dziewięć sfer niebieskich, z której najniższą jest sfera księżycowa. Poniżej owej najniższej sfery niebieskiej, niezmiennej i nieruchomej, rozciągają się w porządku sfery elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi”. Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 240.

światła nieomal od samego początku obecny jest w twórczości Autora „*Dalszych okolic*”. Światło jawi się tutaj jako owy zwiastun esencji samej rzeczywistości; jako to, co w bycie stanowi jego nieodzowny element; jakiś horyzont. Skoro sam byt posiada strukturę świetlistą to nie ma się co dziwić, iż poeta miejscem swoich zachwytów nad rzeczywistością postrzeganą zmysłami czyni *ś w i a t ł o*, jako *lux* będące rozproszoną formą światła z innej, eschatologicznej rzeczywistości – *lumen*¹⁵². Stąd też światło domaga się takiego postrzegania, w którym oba wymiary: fizyczny – *lux*, oraz eschatologiczny – *lumen*, będą obecne. Spróbujmy podać kilka przykładów:

„[...]”
Z życia zostaje co? Jedynie [1] *ś w i a t ł o*,
Przed którym oczy mrużą się [...]”.

„*Notatnik: brzegi Lemanu*” 162/ 2 Wr

„Jak ciepłe [2] *ś w i a t ł o* ! Z różowej zatoki
Choiny masztów, odpoczynek lin
[...]”.

„*Szczęście*” KP 277/2

„[...]”
[3] *Ś w i a t ł e m* nasycą się niebo przed wschodem słońca.
Lekko różowieją gmachy, mosty i Sekwana.
[...]”.

„*O świecie*” NZ 53/3

„[...]”
Jakie piękno. Jakie [4] *ś w i a t ł o*. Echo.
[...]”.

„*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” GWS 122/3

„[...]”
Dzień. Dzień. Czerwonobrzuchy drozd
Wyprostowany na gałęzi klonu
Zanosi się od śpiewu. Przejroczyście śpiew,
Jasny jest jego śpiew. To krople rosy
Toczące się, goniące. O [5] *ś w i a t ł o*, o dzień,
O [6] *s ł o ŋ c e*, dzień. Dzień wiosny”.

„*Trzy chóry z nienapisanego dramatu <Hiroszima>*” ŚD 28/2

¹⁵² Pamiętajmy, że pamięć Ogrodu, jako rzeczywistości przedustawnej jest wciąż u Miłosza żywa. I zawsze wtedy, kiedy pisze o świetle (*lux*), zdaje się widzieć w nim odprysk, cząstkę światła przedwiecznego (*lumen*).

Późna twórczość poetycka Miłosza¹⁵³ ś w i a t ł o coraz częściej kojarzy z rzeczywistością e s c h a t o l o g i c z n ą, choć niekiedy czyni to nie wprost:

„[...]”

A ja zamiast krzyczeć i bić głową o podłogę podziwiam obłoki.

I wkrótce razem ze mną przeminie ta nie zaczęta opowieść.

Kot śpi w [7] s ł o Ń c u i dalej trwa świat, nie potrzebuje liter świadectwa.

[...]”.

„*Emeryt*” NBR 50/5

„[...]”

Wybiegłem o letnim [8] ś w i c i e między głosy ptaków

i wróciłem, a między chwilą i chwilą napisałem dzieło.

[...]”.

„*W Szetejniach*” NBR 78/5

„[...]”

Pochwalający, odnawiający, uzdrawiający, wdzięczny za to,

że były dla ciebie i będą dla innych wschody [9] s ł o Ń c a”.

„*Sztukmistrz*” T 116/5

„Adam i Ewa nie na to zostali stworzeni,

Żeby kłaniać się księciu i władcy tej ziemi.

Inna, słoneczna, ziemia poza czasem trwała.

Im obojgu na wieczną szczęśliwość oddana.

Siwobrody ogrodnik drzew na niej doglądał,

Chociaż świat nie stał w [10] b l a s k u, tak jak tego żądał.

[...]”.

„*Ogrodnik*” T 147/5¹⁵⁴ [1-10 podkr. moje – M.D.]

¹⁵³ Umownie rozpoczyna ją tom „*Dalsze okolice*” z 1991 roku.

¹⁵⁴ A oto inne przykłady: „[...] Życ zaczynałem ufny i szczęśliwy, / pewny, że dla mnie co dzień wschodzi [1] s ł o Ń c e, / i dla mnie otwierają się poranne kwiaty. / Od rana do wieczora biegałem w zaczarowanym ogrodzie. [...]” – „*Alkoholik wstępuje w bramę niebios*” (T 150/5); „[...] Spisywał zaklęcia szamanów i opowieść o początku: / O pierwszych ludziach, którzy rodzili się z kwiatów / I mieli skrzydła, dające im [2] ś w i a t ł o. [...]” – „*Osoby*” (T 154/5); „[3] J a s n o ś c i p r o m i e n i s t e, / Niebiańskie rosy czyste, / Pomagające każdemu / Ziemi doznającemu. [...]” – „*Jasności promieniste*” (T 165/5); „[...] Takiej lekkości kroków nigdy nie miałem, / Chyba dawno, w moje poranki ośmioletniego. / Uniesiony nad ziemią, napojony [4] ś w i a t ł e m, / Nie ustaję w napowietrznym biegu. [...]” – „*Bieg*” (T 100/5); „Nie poznajesz mnie, ale to ja, ten sam, / Który wycinał na łuki twoje brunatne pręty, / Takie proste i śmigłe w biegnięciu do [5] s ł o Ń c a. [...]” – „*Do leszczyny*” (T 85/5); „[...] Oby dzień waszej śmierci nie był dniem beznadziei, / ale ufności w przezierające spoza form ziemskich [6] ś w i a t ł o”. – „*O starych kobietach*” (DP 180/5); „Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w raju. // Po prostu takie było moje genetyczne nieprzystosowanie. // Na ziemi ukłucie się kolcem róży zmieniało się w ranę, za każdym razem kiedy za obłok chowało się [7] s ł o Ń c e, czułem smutek. [...]” – „*Nieprzystosowanie*” (DP 192/5); „[...] Nie było Ja. Było zapatrzenie. // Ziemia dopiero co wydobyta z odmetu. // Trawa jaskrawozielona. Brzeg rzeki, tajemniczy. // I niebo, na którym [8] s ł o Ń c e znaczy miłość”. – „*Ja*” (DP 197/5); „Rozpościera się dolina, znaki, [9] ś w i a t ł o”. – „*Notatnik*” (DP 202/5); „Kiedy wschodzi [10]

A zatem wyobrażenia na temat zmartwychwstania związane z elementem światła nie powinny nas dziwić w poetyckim światoodczuciu Czesława Miłosza. Światło bowiem okazuje się nie tylko najbardziej trwałym elementem świata fizycznego, lecz również ewokuje sensy odnoszące go do *w i e c z n e j* rzeczywistości. Pamiętajmy, że w Biblii światło okazuje się *z n a k i e m*, który w sposób widzialny ukazuje coś z Boga samego. Staje się ono jakby odbiciem Jego chwały; jest szatą, w którą Przedwieczny się przyodziewa¹⁵⁵. Wspaniałość Boga podobna jest do światła¹⁵⁶. Tak samo jak On, jako Stwórca staje się światłem dla człowieka prowadząc go przez życie¹⁵⁷. Kiedy zaś prorocy piszą o „dniu Jahwe”, to oprócz grozy z nim związanej, mówią również o narodzie, który krocząc w ciemnościach „ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłyśło”¹⁵⁸. Izajasz pisze również o pewnym niespotykanie intensywnej jasności pewnego cudownego dnia¹⁵⁹, poranka, – jak dodaje Zachariasz – w którym nie będzie już następstwa dnia i nocy¹⁶⁰. W „*Nowym Testamencie*” sam Jezus Chrystus utożsamiany jest ze *ś w i a t ł o ś c i ą*. W ewangelii Jana, Jezus mówi o samym sobie: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata”¹⁶¹. Jednak owa światłość przynależąca istotowo do Bożego Syna pozostawała dla ludzi zakryta, poza jednym wyjątkowym wydarzeniem, jakim było przemienienie się Jezusa wobec trzech wybranych uczniów na Górze Tabor¹⁶². Tutaj – jak powiadają bibliści – rozpromienione Oblicze staje się już zapowiedzią postaci Chrystusa zmartwychwstałego. Godność Syna Bożego sprawia, że w Jezusie „odbija” się istota Boga, jak napisze nieznany Autor „*Listu do Hebrajczyków*”: „jest On odbłaskiem chwały i odbiciem istoty Jego”¹⁶³. Na zakończenie tej pobieżnej prezentacji przytoczmy jeszcze jeden fragment, tym razem z „*Pierwszego Listu św. Jana*”: „Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego i którą wam głosimy jest taka: B ó g j e s t ś w i a t ł o ś c i ą [podkr. M.D.], i nie ma w Nim żadnej ciemności”¹⁶⁴.

Na potwierdzenie tej charakterystyki przytoczmy fragment z „*Dzienniczka*” św. Faustyny Kowalskiej, w którym pisze o „niebie” w Niebie: „Poznałam w sercu Jezusa, że dla dusz wybranych jest w samym niebie niebo, gdzie nie wszyscy wstępują, ale tylko dusze wybrane. Niepojęte szczęście, w którym dusza zatopiona będzie. O, mój Boże, że też nie mogę tego opisać, chociaż w najdrobniejszej części. Dusze są przeniknięte Jego Bóstwem, przechodzą z *j a s n o ś c i* w *j a s n o ś ć*, *ś w i a t ł o ś ć* *niezmienna*, *ale nigdy monotonna*, zawsze *nowa*, a nigdy nie mająca zmian. O Trójco Święta, daj poznać się duszom”¹⁶⁵.

W wierszu „*Na pożegnanie mojej żony Janiny*” (K 157/4), poeta zadaje pytanie: „jak bronić się przeciw nicości?”. I co (albo kto) przechowuje, co było, jeżeli nie trwa pamięć”? (K 157/4). Ostatnia część utworu przedstawia już inny, nowy świat, którego charakterystyczne cechy tak opisuje poeta:

ś ł o ŋ c e, / oświećta głupoty i winy / schowane w kątach pamięci / i niewidoczne w dzień. [...]”. – „*Człowiek wielopiętrowy*” (DP 206/5) – [1-10 podkr. moje – M.D.].

¹⁵⁵ „[...] O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat, *ś w i a t ł e m* *o k r y t y* *j a k p ł a s z c z e m* [podkr. moje – M.D.]”. Ps 104, 1b-2a.

¹⁵⁶ Por. Hab. 3, 3.

¹⁵⁷ „Spójrz, wysłuchaj, Panie, mój Boże! Oświeć moje oczy, bym nie zasnął w śmierci.”. Ps 13, 4.

¹⁵⁸ Por. Iz 9, 1b.

¹⁵⁹ „Wówczas światło księżyca będzie jak światło słoneczne, a światło słońca stanie się siedmiokrotne, jakby światło siedmiu dni – w dniu, gdy Pan opatrzy rany swego ludu i uleczy jego sińce po razach”. Iz 30, 26.

¹⁶⁰ „Będzie to jeden jedyny dzień – Pan tylko wie o nim – nie będzie to dzień ani noc, wieczorną porą będzie jasno”. Zch 14, 7.

¹⁶¹ J 9, 5.

¹⁶² „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło”. Mt 17, 2.

¹⁶³ Hbr 1, 3.

¹⁶⁴ Por. 1 J 1, 5.

¹⁶⁵ Zob. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, dz. cyt., s. 197.

„[...]”

Ogień, wyzwolenie z ciężkości. Jabłko nie spada na ziemię.

Góra porusza się z miejsca. Za ogniem – kurtyna

Baranek stoi na łące niezniszczalnych form.

Dusze w czyśćcu goreją. [...]”

K 157/4

A zatem to świat pozbawiony grawitacji; świat, w którym ujawniają się „niezniszczalne formy”. Jest to świat spod znaku „Baranka”, a więc rzeczywistość ziszczonej obietnicy danej przez Boga swoim wyznawcom. Obraz Sądu Ostatecznego – bo zdaje się o nim myśli tutaj poeta, to obraz „płomienia trawiącego fundamenty świata” a tym samym oczyszczającego go z wszelkiego zbędnego nadaddtku. Świat musi spłonąć – po heraklitejsku – by na jego zgłiszczach objawiło się Królestwo Baranka będące ponownym „złożeniem” się „elementów”. Ale co ciekawe, na pytanie o wiarę w „ciał zmartwychwstanie”, Miłosz udziela negatywnej odpowiedzi: „nie tego popiołu”. Jeżeli będzie jakieś „ciało”, to ukształtowane na nowo z elementów, które w „inne” *uleciały*. Czy mamy to rozumieć w ten sposób, że zmartwychwstanie ciała nie może dotyczyć prochu (popiołu) tej ziemi? A jeśli tak, to jak wytłumaczyć możliwą naszą przyszłą tożsamość skoro na zawsze przerwana zostanie łącząca nas nic z ziemską cielesnością? Być może rozwiązaniem jest tutaj koncepcja „niezniszczalnej formy”, dla której materia stanowiła ledwie przypadłościowy, a nie istotowy (substancjalny) charakter. Tak czy inaczej dla Miłosza zmartwychwstanie jest raczej *n o w y m* (innym) połączeniem „elementów” aniżeli wskrzeszoną cielesnością przywodząca na myśl nasze ziemskie bytowanie.

„*Z nią* (1985)” K 206/4, to utwór o nadziei na istnienie „w nieobecnym kraju”; na egzystencję pośmiertną. Mama poety umarła, ale „*Księga Mądrości*” poucza o tym, że: „[...] dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka”¹⁶⁶. Śmierć jest konieczna, ale – jak należy mniemać – nie ostateczna. Jest czymś istniejącym poza Bogiem i ten ostatni nie jest jej sprawcą siłą. Tym bardziej, że Chrystus wskrzesza córkę Jaira mówiąc do niej „Talitha, kumi!”¹⁶⁷. Miłosz rozpoznaje w tym znak dla siebie samego w dniu „siedemdziesiątych czwartych urodzin”.

„[...]”

To dla mnie. Żebym z martwych wstawał

I powtarzał nadzieję żyjących przede mną,

W przeraźliwej jedności z nią, z jej agonią

[...]”

K 206/4

A zatem jest nadzieja na przetrwanie pomimo śmierci. Jest nadzieja na inną, pośmiertną formę istnienia. Należy ufać Biblii, zdaje się mówić poeta, mimo braku empirycznych dowodów na istnienie życia po śmierci. Jakby na przedłużeniu tematów zaczerpniętych z Nowego Testamentu, poeta pisze „*Sześć wykładów wierszem*” (K 207/4). Początek „*Wykładu V*” tchnie wielkim optymizmem, gdyż zdaje się wyznaczać właściwą, ostateczną perspektywę dla ludzkiej egzystencji. Miłosz pisze: „Jezus Chrystus zmartwychwstał. Ktokolwiek w to wierzy / Nie powinien zachowywać się tak jak my, [...]”. K 207/4. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa winna w diametralny sposób zmienić nasze życie. Nade wszystko powinien zniknąć z niego lęk wobec śmierci i niezgoda na przemijanie.

¹⁶⁶ Zob. Mdr 2, 23a.¹⁶⁷ Mt 9, 18-19, 23-26.

Powinniśmy całą nadzieję naszą złożyć w Bogu i wpatrywać się w dzieło Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Tak się jednak nie dzieje, gdyż „straciliśmy górę i dół, prawo i lewo, niebiosą, otchłanie”; utraciliśmy właściwy ogład rzeczywistości i swoją własną w niej pozycję. Innymi słowy: osłabła nasza wiara w najważniejsze wydarzenie chrześcijaństwa. Wydaje się, że jedynym – jak zauważa poeta – pożytkiem z naszej wątlej wiary jest świadomość wolności i obecność Księgi będącej zbiorem nakazów moralnych i religijnych¹⁶⁸. Pewne, pierwszorzędne dla naszego życia kwestie są nierozwiązywalne, ani przez teologów, ani przez filozofów. Nie wiadomo, czym jest prawda. Dlatego każdy sam musi odpowiedzieć sobie na pytanie, czy przyjmuje za pewnik fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, czy nie? Miłosz, jak się wydaje, nie jest w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie:

„[...] A teraz niech każdy
wyzna sobie. <Zmartwychwstał?> <Nie wiem, czy zmartwychwstał>”.

K 207/4

Warto przypomnieć, że wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat zmartwychwstania od samego początku były wyraźne i jednoznaczne. W Symbolach wiary oraz w orzeczeniach soborów powszechnych tematyka zmartwychwstania stanowiła jeden z kamieni węgielnych. I tak: „Symbol Apostolski” mówi o „ciała zmartwychwstaniu” (*carnis resurrectionem*), a „Wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolańskie” powiada o „zmartwychwstaniu umarłych” (*resurrectio mortuorum*)¹⁶⁹. Natomiast Sobór Laterański IV w 1215 roku ogłosił, że wszyscy żywi i umarli „powstaną w swoich własnych ciałach, które teraz mają (*quae pungenst*)”¹⁷⁰. Należało również wyjaśnić naturę wskrzeszonego ciała oraz jego relację do ciała doczesnego. Wyznanie wiary Damazego podkreślało tożsamość obu ciał: doczesnego i przyszłego. Wierzmy, że „w dniu ostatecznym zostaniemy wskrzeszeni w tym ciele, w którym teraz żyjemy” (*in hac carne, quo pungenst vivimus*)¹⁷¹.

W czasach współczesnych na temat zmartwychwstania, jako odrębnego od śmierci wypowiedziała się „Kongregacja Nauki Wiary” w „Liście do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii” z 17 maja 1979 roku¹⁷², jako odpowiedź na tendencje „spirytualizujące” problem cielesnego powstania z martwych.

¹⁶⁸ „[...] Jakkolwiekby to było, z nami zawsze Księga, / A w niej cudowne znaki, rady i nakazy / Niehigieniczne, prawda, i z rozsądkiem sprzeczne, / Ale dosyć, że są, na niemej ziemi. / To jakby ognisko grzało nas w jaskini, / Kiedy na zewnątrz stoją zimne ognie gwiazd. [...]”. K 207/4.

¹⁶⁹ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. i opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001-2005, s. 69.

¹⁷⁰ Tamże, t. IV, s. 223.

¹⁷¹ Zob. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007, s. 440.

¹⁷² Natomiast w 1983 roku „Kongregacja Nauki Wiary” opowiedziała się za wiernością brzmieniu artykułu *carnis resurrectionem*, jako „ciała zmartwychwstanie”. W dokumencie czytamy: „1. Dwie formuły <zmartwychwstanie umarłych> i <zmartwychwstanie ciała> są różnymi i komplementarnymi wyrażeniami tej samej pierwotnej tradycji Kościoła, a więc wyłączna czy absolutna przewaga formuły <zmartwychwstanie umarłych> stanowiłaby zubożenie doktrynalne. Jest oczywiście prawdą, że ta druga przyjmuje nie wprost zmartwychwstanie cielesne, ale formuła <zmartwychwstanie ciała> jako wyrażenie jest bardziej bezpośrednia, jeśli chodzi o przyjęcie tego szczególnego aspektu zmartwychwstania, jak pokazuje sam jej początek. 2. W odrzuceniu formuły <zmartwychwstanie ciała> kryje się niebezpieczeństwo poparcia dzisiejszych teorii, które sytuują zmartwychwstanie w chwili śmierci, praktycznie wykluczając zmartwychwstanie cielesne, szczególnie tego ciała [wszystkie podkr. moje – M.D.]. Na rozszerzenie się dzisiaj podobnej <spirytualizującej> wizji zmartwychwstania Święta Kongregacja Nauki Wiary zwróciła uwagę Biskupów w Liście <o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii> (17 maja 1979)”. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu „carnis resurrectionem” w Symbolu apostoelskim, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 210-211.

Trudno jest wypowiedzieć czyjeś indywidualne istnienie – powiada Czesław Miłosz – z całą jego traumą cierpienia i umierania¹⁷³. A poza progiem śmierci Wieczność – „niestosowna” i „nieprzyzwoita”. Przelamująca jakiekolwiek proporcje. Taka „wieczność” wcale nie domaga się zrozumienia „jednostkowego bytu”. Ona jest darem. Dysharmonia między kruchością ludzkiej egzystencji, a darem wieczności („nie licującym z powagą rzeczy ostatecznych” T 157/5), wprawia poetę w spory kłopot¹⁷⁴. Tak już jednak jest, iż próba śmierci jest cezurą rozdzielającą to, co czasowe, z tym, co jest poza czasem. I każda śmierć niesie w sobie nadzieję, że „trąby Sądu wywołają nas po imieniu” (T 157/5) – a wtedy dowiemy się „dlaczego” nasze życie potoczyło się w ten, a nie w inny sposób¹⁷⁵.

3. Ku odnowie wszechrzeczy – apokatastasis panton

„Wszystko, co się stało, wreszcie się odstanie” (NBR 58/5) – oto wizja świata, który powróci do własnej, wpisanej weń harmonii. Miłosz w wierszu „*Ten świat*” (NBR 58)/5 pisze o zrealizowanej apokatastazie. Świat w swojej dynamicznej historii, w „krążeniu swoim”, był poddany „próbie”, ale teraz, kiedy ona się skończyła, nabierze nowego, wyzwolonego z odium śmierci, wymiaru. Apokatastaza jest zarazem odwróceniem biegu historii świata („drzewa zamiast pączkować będą dążyć do swoich korzeni”), jak również uczynieniem świata na nowo („Starcy pobiegą za piłką / Spojrzą w lustro i znowu są dziećmi”). Dlatego będzie to już inny świat, świat, który przeszedł swoją „próbę”. Będzie to rzeczywistość pozbawiona cierpienia oraz wyzwolona od śmierci¹⁷⁶. Zagadnienie

¹⁷³ „[...] Leżą pod krzyżami z rokiem urodzenia i śmierci. I któż / Ich wypowie? Ich mamrotania, szlochy, nadzieje, łzy upokorzenia? / Ci sami w śluzach, w zapachu moczu, / W szpitalnym wstydzie pokręconego ciała. I zaraz wieczność. Niestosowna. Nieprzyzwoita. [...]” „*W parafii*” T 91.

¹⁷⁴ O podobnym kłopotcie powie Miłosz w „*Jasnościach promienistych*” (T 165/5): „[...] Za niedosiężną zasłoną / Sens ziemskich spraw umieszczono. / Gonimy dopóki żywi, / Szczęśliwi i nieszczęśliwi. // To wiemy, że bieg się skończy / I rozłączone się złączy / W jedno, tak jak być miało: / Dusza i biedne ciało”. T 165/5.

¹⁷⁵ Miłosz pisze: „[...] Schodzimy tedy w ziemię, parafianie. / Z nadzieją, że trąby Sądu wywołują nas po imieniu. / Zamiast wieczności, zieleń i ruch obłoków, / Wstaje tysiąc za tysiącem Zoś, Katarzyn, Bartłomiejów, / Maryś, Agat, Bronisławów, / Żeby wreszcie wiedzieli, / Dlaczego to było i po co”. T 157/5.

¹⁷⁶ O własnym rozumieniu apokatastazy przy okazji omawiania poematu „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” (GWS 122/3) poeta dzieli się w rozmowie z Renatą Gorczyńską. Autor „*Drugiej przestrzeni*” zauważa: „*Apokatastasis* jest pojęciem, które po raz pierwszy pojawiło się w *Listach Apostolskich* [tutaj oczywisty błąd, nie ma takiego pisma w „Nowym Testamencie”, chodzi o „*Dzieje Apostolskie*” 3, 21 – wtrącenie moje – M.D.]. Szczególnie silnie rozbudował je Orygenes, który nie jest uważany za autorytatywnego Ojca Kościoła, ponieważ był bardzo heretyckich poglądów, nie będziemy w to zresztą wnikać. W każdym razie był bardzo za *apokatastasis*. Znaczy to po greku mniej więcej tyle co <odczynienie>. To jest przywrócenie stanu sprzed Grzechu Pierworodnego, powtórzenie się jakiejś historii w oczyszczonej formie. Ryzykowne to pojęcie, bardzo heretyckie. Ja nie twierdzą znowu, że tak wierzę w *apokatastasis*, bo można nadać temu rozmaite znaczenia. W każdym razie *apokatastasis* w tym poemacie spełnia swoją rolę o tyle, że oznacza nieprzepadanie szczegółów. Żadne chwila nie może przepaść. Ona jest gdzieś zmagazynowana i możliwe jest puszyczenie tego kłębaka czy filmu na nowo, odtworzenie jakiejś rzeczywistości, w której te wszystkie elementy będą przywrócone. [...] ponieważ nie można sobie wyobrazić braku czasu, kiedy będzie *aevum* – czas odkupiony, czas zupełnie inny. Czyli *apokatastasis* nie oznacza dla mnie jakiejś formalnej wiary, bo to są rozmaite heretyckie pomysły. Raczej ma to znaczenie przywrócenia wszystkich momentów w ich formie oczyszczonej”. Por. E. Czarnecka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1983, s. 182-183. Nie powinno nas dziwić takie stanowisko poety, ba, wpisuje się ono znakomicie w światowocześnie Autora „*To*”, dla którego sens świata jest niczym innym jak spełnianiem się „wielkiego powrotu” do rzeczywistości Utraconego Raju; do świata nie naznaczonego odium Upadku. Stąd też koncepcja apokatastazy wydaje się być niezwykle pomocną w tym p r o j e k c i e o n t o l o g i c z n y m. Pamiętamy jednak o tym, że dla Miłosza „apokatastaza” stanowi bardziej r a m ę, h o r y z o n t, albo pewien „techniczny” w y r ó z n i k czegoś, co – trudne do opisanie – p o w i n n o s i ę w y d a r z y ć, aby Byt wreszcie odnalazł jemu właściwy, p r a w d z i w y b l a s k. Dlatego wydaje się, że słuszną jest intuicja Jerzego Szymika, który pisze: „W tej perspektywie apokatastaza wydaje się być dla Miłosza s z y f r e m s e n s u, słowem-kluczem do Tajemnicy Wieczności

apokatastazy we wczesno-chrześcijańskiej myśli przykuwało uwagę wielu wybitnych teologów, zwłaszcza na Wschodzie. Kiedy mowa jest o *apokatastasis*¹⁷⁷, to termin ten z reguły wiązany jest z Orygenesem. W „*Nowym Testamencie*” termin ten występuje tylko raz, mianowicie w „*Dziejach Apostolskich*”¹⁷⁸. Kluczowym wydaje się tutaj ostatni werset tego fragmentu, w którym czytamy „[...] którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (Dz 3,21). Pomijając budzącą wątpliwość kwestię samego tłumaczenia¹⁷⁹, ważne jest zwrócenie uwagi na relatywne znaczenie pojęcia „wieczność”. To ostatnie bowiem zależy od przedmiotu, o jakim jest orzekane. Jak pisze Henryk Pietras: „Wieczność tego świata, *saeculum humus mundi*, to czas trwania tego świata. *Saeculum Dei*, to wieczność absolutna, godna Boga. W tekście Dziejów Apostolskich także dosłownie powiedziane jest, że Bóg przepowiedział <od wieku>, w liczbie pojedynczej. Chodzi więc raczej o Bożą rzeczywistość, jedyną, a nie o zmienność kolei losu na ziemi”¹⁸⁰.

Oczywiście dyskusja nad poglądami Orygenesusa i nie tylko jego¹⁸¹, związana była z kwestią ewentualnego powszechnego Zbawienia, a tym samym powiązana była z możliwością uniknięcia przez człowieka¹⁸² „wiecznej” kary. Niektórzy Ojcowie Wschodni, jak św. Maksym Wyznawca sprawę apokatastazy woleli „uczcić w milczeniu”, uważając ją za „bardziej wzniosłą”, i z tego powodu potrzebującą powagi, by uchronić ją przez brakiem roztropności niektórych¹⁸³. Orygenes nie ma pewności, co do istnienia wiecznej kary za grzechy, gdyż uważa, że nie zostało to objawione. Tym nie mniej należy mówić o wiecznej karze ze względów pedagogicznych, aby dzięki temu wzbudzić w ludziach lęk i chęć do godnego życia. Podstawowa kwestia polega na pytaniu o możliwość nawrócenia p o s m i e r c i, skoro ani człowiekowi, ani demonom nie została odebrana wolna wola?¹⁸⁴ Autor

Momentów (pozornie tylko <przepadających>) [...] magicznym słowem, które uwalnia <śpiew świata> [...]. *Apokatastasis* jest tu więc nie tyle kontynuacją teorii Orygenesusa czy Eriugeny, ile t e r m i n e m u z y t e c z n y m [podkr. moje – M.D.] w poetyckiej artykulacji eschatologicznego wymiaru sensu”. Zob. J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, dz. cyt., s. 374.

¹⁷⁷ Henryk Pietras tak pisze o terminie „*apokatastasis*”: „W języku potocznym jego znaczenie było dość banalne: powrót do stanu poprzedniego, uzdrowienie, cykl pór roku, obrót gwiazd na niebie, szczęśliwy powrót statku do macierzystego portu”. Por. H. Pietras, *Eschatologia kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 105.

¹⁷⁸ Por. Dz 3, 19-21.

¹⁷⁹ H. Pietras zauważa: „Takie tłumaczenie może sugerować, że idzie tutaj o o d n o w i e n i e z u p e ł n i e w s z y s t k i e g o [podkr. M.D.], ale Łukasz zaraz potem cytuje Pwt 18, 19: <A każdy, kto nie posłucha tego Proroka, zostanie usunięty z ludu>. Znaczy to, że nie myślał on o koniecznym zbawieniu wszystkich i być może ostatnie zdanie należałoby przetłumaczyć inaczej: <... do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, o k t ó r y c h o d w i e k ó w m o w i ł B ó g [podkr. M.D.] przez usta swych świętych proroków>”. Zob. H. Pietras, *Eschatologia kościoła pierwszych czterech wieków*, dz. cyt., s. 105.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Zwolennikami apokatastazy byli też inni pisarze chrześcijańskiego Wschodu. Wymienić tutaj możemy min. Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Dydyka Aleksandryjskiego, Diodora z Tarsu, Teodora z Mopsuestii, Ewagriusza z Pontu, Izaaka Syryjczyka, Stefana bar Sudaili, czy też Salomona z Basra. Zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990, s. 41-42.

¹⁸² Ale również i demony łącznie z Szatanem. W. Hryniewicz pisze: „Szczególnie miejsce zajmuje w tym względzie nauka św. Grzegorza z Nyssy o powszechnym zbawieniu ludzi i szatanów, nigdy przez Kościół nie potępiona”. Tamże, s. 41.

¹⁸³ Tamże, s. 42.

¹⁸⁴ Orygenes pyta: „[...] czy niektóre istoty należące do stanów podległych władzy diabła i poddanych jego złu będą mogły kiedyś w przyszłych wiekach nawrócić się ku dobru – bo przecież mają wolną wolę – czy też trwałe i zastarzałe zło wskutek nawyku stanie się ich naturą [...] Tymczasem jednak zarówno w światach widzialnych i przemijających, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie te istoty [...] przez wiele wieków trwające kary, są o d n a w i a n e za pomocą surowych skarceń i p r z y w r a c a n e do dawnego stanu [wszystkie podkr. moje – M.D.] najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgę wyższych stopni, a dźwigając się dzięki temu coraz wyżej docierają aż do tego, co jest niewidzialne i wieczne [...]”. Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie

„O zasadach” jak się wydaje pozytywnie odpowiada na wyżej postawione pytanie, choć samą inicjatywę w tym względzie pozostawia Bogu. To Ten ostatni – jak pisze H. Pietras – „proponuje świat, czy światy, na których przyjdzie im znosić kary proporcjonalne do win, aby ostatecznie osiągnąć niebo. Jest to jednak propozycja Boga, Jego wola, dzięki której poprawa każdego jest możliwa, ale wcale nie musi być konieczna, gdyż od wolności stworzeń zależy wynik całego przedsięwzięcia”¹⁸⁵.

Najważniejszym utworem poety, w którym znajdujemy motyw apokatastazy¹⁸⁶, w powiązaniu z motywem zmartwychwstania jest „Po odcierpieniu” (NBR 75/5). Zacytujmy w całości ten ważny tekst:

„Hipoteza [1] z m a r t w y c h w s t a n i a,
Którą pewien uczony wywiódł z mechaniki kwantowej,
Przewiduje powrót do bliskich nam miejsc i ludzi
Za miliard albo dwa miliardy ziemskich lat
(Co w pozaczasie równa się jednej chwili).
Rad jestem, że dożyłem spełnienia się przepowiedni
O możliwym aliansie religii i nauki,
Który przygotowali Einstein, Planck i Bohr.
Nie biorę zbyt poważnie naukowych fantazji,
Mimo że respektuję wzory i wykresy.
To samo ujął krócej Piotr Apostoł,
Mówiąc: A p o k a t a s t a s i s p a n t o n,
Odnowienie wszechrzeczy.
Jednakże to pomaga: móc sobie wyobrazić,
Że każda osoba ma kod zamiast życia,
W przechowalni na wieczność, nadkomputerze wszechświata.
Rozpadamy się w zgniliznę, proch, mikronawozy,
Ale zostaje ten [2] s z y f r c z y l i e s e n c j a,
I [3] c z e k a, aż nareszcie [4] o b l e k a się w c i a ł o.
Jak również, skoro ta [5] n o w a c i e l e s n o ś ć
Powinna być [6] o b m y t a z e z ł a i c h o r o b y,
Idea Czyśćca ma udział w równaniu.
Nie co innego wierni w wiejskim kościele
Chóralnie powtarzają, prosząc o żywot wieczny.
I ja z nimi. Nie rozumiejący
Kim będę, kiedy zbudzę się po [7] o d c i e r p i e n i u” [podkr 1-7 M.D.].

NBR 75/5

Czy jest w nas jakaś esencja nie-podlegająca zepsuciu i śmierci? Esencja („kod”) istniejąca „w przechowalni na wieczność”? Jeśli twierdząco odpowiemy na powyższe pytania, to prowadzi nas ono do możliwości „ponownego obleczenia się w ciało”. E s e n c j a t a k a

dotrzeć do każdego stanu i odbyć tę samą drogę w odwrotnym kierunku, gdyż każdy, wedle swej wolnej woli doznaje powodzenia lub upadku, zależnie od motywów swego działania i własnych usiłowań”. Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 3, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1996.

¹⁸⁵ H. Pietras, *Eschatologia kościoła pierwszych czterech wieków*, dz. cyt., s. 107.

¹⁸⁶ Choć nie jest to utwór jedyny. W ostatniej części poematu „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” (1974), poeta pisze: „[...] Należę jednak do tych, którzy w i e r z ą w a p o k a t a s t a s i s [podkr. moje – M.D.]. / Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny, / Nie ten, co zastygł w k a t a s t a s i s, / I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21. // Znaczy: przywrócenie. Tak wierzyli święty Grzegorz z Nyssy, / Johannes Scotus Eriugena, Ruysbroeck i William Blake. // Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie. / I w czasie, i kiedy czasu już nie będzie. [...]”. GWS 122/3. Zwłaszcza ostatnie zdanie ma dla nas istotne znaczenie: wskazuje bowiem na e s c h a t o l o g i c z n y charakter postrzegania rzeczywistości przez Czesława Miłosza.

oczekuje zmartwychwstania, którego integralną częścią będzie o d n o w i o n e c i a ł o. Stąd też „nowa cielesność / Powinna być obmyta ze zła i choroby”; powinna być g o t o w a, aby móc przeglądnąć się i upodobnić do swojego Stwórcy. „Nowa cielesność” będzie bowiem na wzór tej, którą posiada Chrystus Zmartwychwstały. Poeta w ten sposób nie odrzuca mocy rozumu wchodząc w przestrzeń wiary w Chrześcijańskie Objawienie, ale staje się rzecznikiem porozumienia „religii i nauki”. Idea zmartwychwstania wciągnięta zostaje w krąg nauki, szczególnie zaś mechaniki kwantowej¹⁸⁷.

Spróbujmy podsumować nasze dotychczasowe rozważania na temat Sądu Ostatecznego i zmartwychwstania :

1. Dla Miłosza Sąd pośmiertny (Ostateczny) związany jest z osądzeniem **wszystkich uczynków**, jakie człowiek popełnił za życia („*Ustawią tam ekrany*” GZ 17/3). Dla poety **realna** jest eschatologiczna rzeczywistość zbawionych i potępionych („*Grób matki*” ŚD 62/2). Człowiek sądzony będzie z uczynków miłości („*Pan Syruć*” WO 282/5; „*Na pożegnanie mojej żony Janiny*” K 157/4).
2. Różewicz przedstawia groteskowy obraz Sądu Ostatecznego oparty na **obrazie** W. Wojtkiewicza. Najważniejszą rzeczą jest sam fakt Sądu, w którym wszystkie sprawy tego świata znajdują swoje **rozstrzygnięcie**. Dlatego Sąd Ostateczny okaże się wielkim **wytłumaczeniem** rzeczywistości. Aby tak się stało konieczna jest obecność Boga, gdyż bez Niego sąd zamienia się w cyrk (BT 91/3).
3. Miłosz zagadnienie **zmartwychwstania** wiąże w swojej poetyckiej twórczości z motywem **światła** oraz jego przemian (transmutacji), czym nawiązuje do średniowiecznej koncepcji Roberta Grosseteste. Byt rzeczy w świetle „zostaje przechowany”, dzięki czemu rzeczy „wracają jako światło stężone” (NZ 106b/4). Dla poety ważkim okazuje się rozróżnienie na światło fizyczne – *lux*, oraz światło przychodzące z innej, eschatologicznej rzeczywistości – *lumen* (162/2 Wr; „*Szczęście*” KP 277/2; „*O świecie*” NZ 53/3; „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” GWS 122/3; „*Emeryt*” NBR 50/5; „*W Szetejniach*” NBR 78/5; „*Sztukmistrz*” T 116/5; „*Ogrodnik*” T 147/5; „*Osoby*” T 154/5; „*Jasności promieniste*” T 165/5; „*Bieg*” T 100/5; „*Do leszczyń*” T 85/5; „*O starych kobietach*” DP 180/5; „*Notatnik*” DP 202/5).
4. Zmartwychwstanie według poety jest raczej **nowym** (innym) połączeniem „elementów” aniżeli wskrzeszeniem naszej ziemskiej cielesności – „nie tego popiołu” (K 157/4). Dla Miłosza żywą jest nadzieja na życie „w nieobecnym kraju” („*Z nią (1985)*” K 206/4). A w „*Sześciu wykładach wierszem*” (K 207/4), Autor uważa, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa winna w diametralny sposób zmienić optykę ludzkiego postępowania, dlatego każdy człowiek musi odpowiedzieć sobie na pytanie o **prawdziwość** zmartwychwstania Mistrza z Nazaretu.
5. Miłosz **wierzy w apokatastazę**, ostateczne odnowienie świata („*Ten świat*” NBR 58/5), idąc śladem wczesnochrześcijańskich myślicieli takich jak Orygenes, czy też św. Grzegorz z Nyssy. Ta kontrowersyjna teoria nigdy nie stała się oficjalną doktryną kościoła. Poeta mówi o „esencji” człowieka nie podlegającej śmierci; esencji oczekującej zmartwychwstania, której integralną częścią będzie odnowione ciało („*Po odcierpieniu*” NBR 75/5).

¹⁸⁷ W ten sposób poeta ratuje się przed posądzeniem o spirytualizm. Pamiętajmy o niezwyklej wadze, jaką Miłosz nadaje rozumowi. Ten ostatni – jeśli można tak powiedzieć – nie zostaje wyłączony z rozważań eschatologicznych ale uczestniczy w nich na równych prawach z wiarą.

ROZDZIAŁ II

OSOBY OSTATECZNE

W tym rozdziale podejmiemy temat osób ostatecznych. Najpierw postaramy się odpowiedzieć na pytanie o sposób przedstawienia oraz rolę, jaką w utworach Czesława Miłosza spełnia postać diabła i demonów („Wiersze dla opętanych” Wr 35/1). Postaramy się ukazać greckie i biblijne konotacje treści o demonach („Ars poetica?” MBI 78/3; „Do Dajmoniona” NBR 24/5), oraz ich związek z wolną wolą człowieka („Daemones” T 161/5, „Odstąp ode mnie” HOP 231/3), a także z jego twórczymi, artystycznymi możliwościami („Bez dajmoniona” WO 290/5).

Zobaczymy też, jak poeta rozwiązuje problem napięcia między śmiertelnością człowieka, a naturą bytów subtelnych nie podlegających śmierci („Moce” K 163/4; „O aniołach” GWS 118/3). Dla poety ważna będzie konfrontacja własnego życia z nieustanną obecnością sił („mocy”) duchowych zarówno dobrych jak i złych („Książd Ch., po latach” NZ 84/4) rzutowana na szerszą, ogólnoludzką płaszczyznę („Jeden i wiele” T 149/5; „Antegor” WO 326/5).

W rozdziale mowa będzie również o desakralizacji jako procesie będącym syndromem obecnych czasów („Watka z aniołem” ZR 183/2; „Domowe ćwiczenia na temat aniołów” Ro 33/3), oraz wciągnięciu i banalizacji aniołów przez cywilizację poddaną dyktatowi marketingu („Mój stary anioł stróż” W 220/4). Różewicz pisze również o „rodzeniu diabła” („Klatka 1974” BT 118/3), jako rzeczywistości prowadzącej do uprzedmiotowienia człowieka („Credo (fragmenty)” CTŚ 344/4).

W dalszej części rozdziału zajmiemy się problematyką Boga w wymiarze woliwotno-religijnym („Veni Creator” MBI 52/3; „Jak było” MBI 65/3; „Jakże znosiłeś” MBI 69/3; „Im więcej” MBI 75/3; „Twierdzenie i odpowiedź” MBI 74/3; „Argument” K 166/4; „Medytacja” DO 274/4; „Sanctificetur” WO 332/5), oraz intelektualnym („Albo-albo” DO 257/4; „Dlaczego?” NBR 46/5; „Jeżeli” WO 330/5; NZ 78/4).

U Różewicza temat Boga pojawi się w kontekście antropologicznym („bez” P 253/3; „Uśmiech” NPP 289/2; „poeta emeritus” ZFR 7/4), gdzie Stwórca pozbawiony jest atrybutów boskości („Kasztan” CR 72/1), a zwłaszcza realnego istnienia („Głosy niepotrzebnych ludzi. IV Wyznanie” R 343/1; „Kościół bez Boga” NPS 234/2). Poeta będzie starał się odpowiedzieć na pytanie o konsekwencje utraty Boga („serce podchodzi do gardła” W 235/4; „Tempus fugit (opowieść)” W 271/4; „nauka chodzenia” W 250/4). Dla Autora „Kartoteki” – co zobaczymy – nie przestaje być obcą sfera „niewyraźnego” („czego byłoby żal” ZF 394/3).

Pojawi się także, pod koniec rozdziału, kwestia stosunku Autora „Kartoteki” do Osoby Chrystusa, i próba zrozumienia przez poetę przesłania, z którym On przychodzi („Nieznany list” RK 160/2; „biel” NPP 287/2; „na obrzeżach poezji” ZFR 73/4), by w końcu uświadomić sobie, podobnie jak Dostojewski, dramat wyboru między Mistrzem a prawdą („*** [Dostojewski mówił]” W 230/4).

1. Szatan i aniołowie

a). Obecność Księcia Ciemności

W tekście „*Wiersze dla opętanych*” Wr 35/1, Czesław Miłosz przedstawia obraz młodzieńca odrzucającego wiarę w Boga – „który miłośniernie / Zakrywa oczy dłonią”, i zwracającego się w stronę s z a t a n a. Tutaj ten ostatni staje się kompanem, towarzyszem ziemskiej podróży – „dobrym bratem”. Obecność Szatana jest realna, poeta obdarza go fizycznymi cechami:

„[...]”

Gdy młode ręce na wiosłach śpiewnych
Mocno opieram
On wtedy piękny, smagły i gniewny
Czuwa nad sterem. [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]”.

Wr 35/1

Wydaje się wręcz, iż Szatan – „piękny, smagły i gniewny” jest *alter ego* poety; jest jego wewnętrzną tożsamością. Obecność Szatana jest obecnością w wyraźnie określonym celu („czuwa nad sterem”); jest to obecność nie pozwalająca człowiekowi zboczyć z kursu wyznaczonego przez Księcia Ciemności. Wiedza, ba przekonanie poety o uwikłaniu człowieka w strefę oddziaływania Złego ducha jest zastanawiająca¹⁸⁸. Szatan nie opuszcza nas nigdy („zasiada ze mną Koło stolika / W wielkiej kawiarni”), nawet w najbardziej intymnych sytuacjach („Gdy twoje piersi całuję nocą / Siada na łożu”). Kulminacją jego działania jest wzbudzanie w człowieku pychy; jest wywyższanie *ego* człowieka: „Szeleści za mną pomiędzy żytem / I razi pychą”. Zły duch staje się również przyczyną modlitwy, dając się poznać:

„I on to sprawia, że czasem znowu
Pacierze wołam [wszystkie podkr. M.D.]
Wtedy połyska, w ciemnościach blisko
Swym białym czołem”.

Wr 35/1

Po monologu młodzieńca głos zabiera dziewczyna wyrażająca swój lęk oraz przekonanie o opętaniu „milego” jej sercu. Przewiduje także konsekwencje uwikłania w „przyjaźń” z Szatanem: „A ty gnasz z przyjacielem złym / Z władcą ciężkiej, bluźnierczej modlitwy / Aż upadniesz wśród zgiełku bitwy / I śmierci przesłoni cię dym” (Wr 35/1).

Przyglądając się nauce „*Starego Testamentu*” na temat Szatana, stwierdzić wypada, że pojawia się on bardzo rzadko, a nawet wtedy, kiedy się o nim wspomina, to nie posiada on cech wyraźnie antagonistycznych wobec Boga. Jest przede wszystkim przedstawiany jako jeden z aniołów dworu Boga; pełniąc tam funkcję, którą dziś określić byśmy mogli jako funkcję oskarżyciela publicznego. Tym samym nie sprzeciwia się on bezpośrednio Bogu, lecz wyraźnie posiada negatywny stosunek wobec człowieka, wyrażający się powątpiewaniem

¹⁸⁸ Wydaje się bowiem, że tak zdecydowane przekonanie o realnym oddziaływaniu Złego na życie podmiotu, żywić może tylko ten, dla którego przestrzeń duchowa stanowi integralną część ludzkiego doświadczenia.

w tegoż ostatniego bezinteresowną miłość względem Boga¹⁸⁹. Wracając do rajskiego Ogrodu, oraz do opowieści o kusicielu występującym pod postacią „węża”, stwierdzić należy, iż cechami charakterystycznymi tego ostatniego są: przebiegłość, wyższa od ludzkiej inteligencja, oraz permanentne przeczenie zdaniu samego Boga. Podważanie prawdomówności i autorytetu Boga stawia od razu węża w opozycji względem Boga. Przedstawiony jest on również jako pełen zazdrości wobec człowieka¹⁹⁰, a jego główną bronią jest kłamstwo¹⁹¹. Obok węża z „*Księgi Rodzaju*”, Szatana z „*Księgi Hioba*” i Diabła z „*Księgi Mądrości*”, niektórzy komentatorzy oraz Ojcowie Kościoła rozpoznają w „*Księdze Izajasza*” postać Lucyfera, jako „Jaśniejącego” i „Syna Jutrzenki”¹⁹². Oprócz tego tradycja biblijna wspomina jeszcze o związanym prawdopodobnie z wcześniejszymi wierzeniami kananejskimi demonie pustyni Azazelu¹⁹³, którego wspomina „*Księga Kapłańska*”, oraz demonie Lilit¹⁹⁴. Wreszcie w „*Księdze Tobiasza*” pojawia się demon o imieniu Asmodeusz¹⁹⁵. Natomiast w „*Nowym Testamencie*” Szatan przedstawiany jest zarówno jako przeciwnik Chrystusa, jak również jego wyznawców¹⁹⁶. Sam Chrystus pojawia się na ziemi, aby pokonać Diabła – władcę śmierci¹⁹⁷, czego wyrazem są bardzo liczne uzdrowienia opętanych przez Szatana. Również Chrystus zmagą się z szatanem, czego wyrazem jest opisana przez „*Ewangelie*” scena kuszenia mająca miejsce na pustyni po okresie czterdziestodniowego postu Jezusa¹⁹⁸. Odrzucając pokusy Chrystus jeszcze raz potwierdza swoją wyższość nad Diabłem, zarazem udowadniając nadejście Królestwa Bożego¹⁹⁹. W sposób ostateczny Szatan zostaje pokonany na krzyżu, gdzie ma miejsce ofiara przebłagalna. W tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na nowo przywrócona zostaje Synowi Bożemu władza nad całym światem ziemskim i niebiańskim²⁰⁰. Pomimo zwycięstwa

¹⁸⁹ Por. Hb 1, 6-12; 2, 1-10.

¹⁹⁰ Mdr 2, 24.

¹⁹¹ Mówi się o nim, jako o: „najbardziej przebiegłym ze wszystkich zwierząt polnych” (Rdz 3, 1); „zwodzicielu” (Rdz 3, 13; Rz 7, 11; Ap 12, 9; 20, 8nn); „mężobójcy i kłamcy od samego początku” (J 8, 44).

¹⁹² W „*Księdze Izajasza*” czytamy: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? [podkr. moje – M.D.] Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody?”. Iz 14, 12.

¹⁹³ „Następnie Aaron rzucił losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. Potem Aaron przyprowadził kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę przebłagalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawił żywego przed Panem, aby dokonać na nim przebłagania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię [wszystkie podkr. moje – M.D.]”. Kpł 16, 8-10.

¹⁹⁴ M. Rudwin pisze: „Legenda Lilit jest interesującym odkryciem starych semickich przesądów i przetrwała do dzisiejszego dnia w rozmaitych wariantach. Postać hebrajskiej Lilit wywodzi się, ogólnie rzecz biorąc, z babilońsko-asyryjskiej Lilit, Lilu lub Lilitu, złego ducha. [...] W Biblii wzmianka o Lilit pojawia się w opisie sceny spustoszenia zrujnowanych twierdz Edomitów; gdzie <zdżiczące psy spotykają się z hienami i kozły będą się przyzywać wzajemnie; co więcej, Lilit przycupnie i znajdzie sobie zacisze na spoczynek> (Iz 36, 14). [Niestety podane przez Autora parametry nie zgadzają się, i tekst Iz 36, 14 brzmi następująco: „Tak mówi król: Niech was nie zwodzi Ezechiasz, bo on nie potrafi was ocalić” – wtrącenie moje – M.D.]. Ta biblijna wzmianka nie odnosi się do zwierzęcia, jak można było przypuszczać na podstawie kontekstu. [...] Symmachus w swym greckim przekładzie i św. Hieronim w tłumaczeniu łacińskim lepiej rozumieli hebrajskie znaczenie tego słowa, oddając lilit przez <nocnego potwora>”. Zob. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, Kraków 1999, s. 112.

¹⁹⁵ Sara [...] była ona wydana za siedmiu mężów, których zabił zły duch Asmodeusz [podkr. M.D.], zanim była razem z nimi, jak to jest właściwe dla żon”. Tob 3, 7-8.

¹⁹⁶ Problematyka szatana w tradycji biblijnej znajduje swoje rozwinięcie w pracach takich autorów jak: G. B. Carid, *Principalities and Powers*, Oxford 1956; S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo 1966; I. Kallas, *The Satan ward View. A Study of Pauline Theology*, Filadelfia 1966; T. Ling, *The Significance of Satan. New Testament Demonology and the its Contemporary Relevance*, London 1961.

¹⁹⁷ Jezus Chrystus przychodzi: „[...] aby pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła”. Hbr 2, 14.

¹⁹⁸ Łk 4, 1-13.

¹⁹⁹ Mk 3, 22-27.

²⁰⁰ „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: <Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi [podkr. M.D.]”. Mt 28, 18.

Mesjasza, walka ze złym duchem nie została jeszcze zakończona. Stanie się to dopiero przy końcu czasów. Szatan jest już pokonany, choć nie zaprzestaje stosować „krętaćw”²⁰¹, „zasadzek”²⁰², „oszustw”²⁰³ jak również wciąż przybierać „postać anioła światłości”²⁰⁴. Dlatego też chrześcijanin pozostający w jedności z Jezusem Chrystusem może być pewnym swojego zwycięstwa nad mocą złego ducha. W „Apokalipsie” znajdujemy obraz ostatecznego pokonania Szatana i zwycięstwa odniesionego przez Baranka i Kościół²⁰⁵. Szatan zostanie „wrzucony do jeziora ognia co oznacza śmierć drugą”²⁰⁶.

Bardzo interesujące są pisma apokryficzne, w których odnaleźć możemy naukę dotyczącą wyglądu Szatana. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj pochodząca z V wieku „Ewangelia Bartłomieja”, gdzie apostołowi Jezus pokazuje złego ducha o imieniu Beliar wyprowadzanego przy dźwięku trąb i w obecności archanioła Michała. Trzymany jest on przez 560 aniołów i związany ognistymi łańcuchami. Jego wysokość to 1600 łokci, szerokość 40 łokci. Oblicze Beliaru było jak błyskawica, oczy ma ciemne, a z jego nozdrzy wydobywa się dym²⁰⁷. Mowa jest też o tym, że każde jego skrzydło ma 80 łokci długości²⁰⁸. W judaizmie mamy do czynienia z rozkwitem nauki na temat demonów, czynione są – pod wpływem gnostycyzmu – całe wykazy upadłych duchów. Powołując się na M. Gastera komentującego traktat „Miecz Mojżesza”, wspomnieć możemy wiele imion demonów powiązanych z ich specyficznymi funkcjami. I tak Mzpopiasael przewodzi aniołom gniewu, Zkzoromitiel dowodzi aniołami złości, Kso’ppgiel – aniołami furii. Jest też N’mosniktiel, który stoi na czele aniołów wściekłości²⁰⁹. Również w „Talmudzie” znajdujemy bardzo rozbudowaną naukę o demonach. Interesujące jest to, że wymienia się wielką ich liczbę, która wszędzie otacza człowieka, stanowiąc jakby niewidzialne jego środowisko. Zacytujmy fragment traktatu talmudycznego „Tanchuma Miszpatic” odnoszącego się do ilości demonów: „Cały świat jest pełen złych duchów i szkodliwych demonów – rzekł pewien rabbi, inny zaś oświadczył: <W całej przestrzeni wszechświata nie ma miejsca wielkości jednej czwartej kab, którym nie byłoby dziewięciu kab demonów”²¹⁰. O demonie jako złowrogim duchu nieczystości, z której rodzi się wszelkie zło i występki wspomina też słynna „Księga Zohar” – podstawowe dzieło średniowiecznego judaizmu. Tutaj upadek pierwszego człowieka w ogrodzie Eden zinterpretowany zostaje jako dzieło węża, który stworzenie człowieka wprost przez Boga zastępuje rozmnażaniem się go drogą płciową, z wszelkimi tego nieczystymi skutkami w sferze popędowej²¹¹.

Średniowieczna demonologia katolicka znalazła swoje uporządkowanie w systemie teologicznym św. Tomasza z Akwinu. Demony zapragnęły być równe Bogu, popełniły grzech pychy i zawiści. Demony stały się złe na skutek nieskrępowanego korzystania z wolnej woli i opowiedzenia się przeciwko Bogu. Na początku Diabeł był najwyższym spośród aniołów, a jego grzech – poprzez nakłonienie stał się przyczyną upadku pozostałych aniołów. Liczba aniołów upadłych, czyli demonów jest mniejsza niż aniołów wiernych Bogu. Demony mają zdolność do poznania naturalnego, lecz ich umysły są zaćmione jeśli chodzi o poznanie

²⁰¹ 2 Kor 2, 11.

²⁰² Ef 6, 11.

²⁰³ 1 Tym 3, 7.

²⁰⁴ „I nic dziwnego. Sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości [podkr. M.D.] 2 Kor 11, 14.

²⁰⁵ Por. Ap rozdz. 18 – 22.

²⁰⁶ Ap 20, 10. 14n.

²⁰⁷ Zob. *Ewangelia Bartłomieja*, 8-32, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, s. 505-506.

²⁰⁸ Mówi o tym kodeks C, czyli inna wersja tego apokryfu. Tamże, s. 505, przyp. e.

²⁰⁹ Por. M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, London 1952, t. I, s. 31, I t. III, s. 321.

²¹⁰ Zob. A. Cohen, *Talmud*, tłum. R. Gromadka, Warszawa 1995, s. 267-268.

²¹¹ Na ten temat zob. *Opowieści Zoharu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 166-170.

prawdy najwyższej. Wola demonów po odstąpieniu od Boga na trwale nakierowana jest na zło. Demony cierpią męki nie mające jednak charakteru zmysłowego. Upadłe anioły mają dwie siedziby: piekło, gdzie torturują potępionych oraz przestrzeń powietrzną, w której nakłaniają ludzi do złego²¹².

Demonologowie żyjący w okresie renesansu i baroku rozwinęli swoje badania – często o wyraźnie gnostyckiej proveniencji – nad formami, kształtem zewnętrznym, imionami, oraz charakterem aktywności poszczególnych demonów. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj siedemnastowieczne dzieło Johna Wiera „*Monarchia daemonum*”, w którym przedstawiony jest hierarchiczny podział demonów na wzór analogicznego dokonanego przez Pseudo-Dionizego, w stosunku do aniołów²¹³. Autor wymienia 68 imion książąt diabelskich, z których wielu na swe usługi ma zastęp lub kilka zastępów niższych demonów zwanych „legionami”²¹⁴.

W „*Ars poetica*?” MBI 78/3 nasz Autor ujawnia związki t w ó r c y z nadnaturalnymi, duchowymi bytami. Miłosz nawiązuje tutaj do greckiego pojęcia „dajmoniona” – wewnętrznego głosu znanego z platońskiej „*Obrony Sokratesa*”²¹⁵. Mamy tutaj do czynienia z takim rozumieniem poezji, w którym wiersz jest czymś, co powstaje na s t y k u t w ó r c z e j w y o b r a ż n i i d z i a ł a n i a d u c h o w y c h m o c y. W ten sposób koncept wiersza (a zwłaszcza jego finalny efekt) nie jest jedynie ufundowany na podmiotowych zdolnościach poety, ale dochodzi do tajemniczego w swej istocie połączenia tego, co racjonalne w twórczym konceptie z tym, co wymyka się racjonalności otwierając zarazem przestrzeń na działanie poza (ponad) racjonalnych sił. Efektem tego jest „rzecz”, o której nic wcześniej nie było nam wiadomo; rzecz wydobyta z poza-racjonalnej przestrzeni w nas samych przez byty duchowe. W 1968 roku pisać w ten sposób było nie lada wyzwaniem dla wszystkich skrajnie empirycystycznych i psychologizujących koncepcji. Odwoływanie się Miłosza do sfery c z y s t o d u c h o w e j²¹⁶, pozostającej poza kompetencjami psychologii było zabiegiem unikalnym w światowej poezji.

„[...]”

W samej istocie poezji jest coś nieprzystojnego:
powstaje w nas rzecz, o której nie wiedzieliśmy, że w nas jest,
więc mrugamy oczami, jakby wyskoczył z nas tygrys
i stał w świetle, ogonem bijąc się po bokach.

Dlatego słusznie się mówi, że d y k t u j e p o e z j ę d a i m o n i o n ,
choć przesadza się utrzymując, że jest n a p e w n o a n i o ł e m .
Trudno pojąć, skąd się bierze ta duma poetów, [wszystkie podkr. M.D.]
jeżeli wstyd im nieraz, że widać ich słabość.
[...]

MBI 78/3

²¹² Akwinata problemowi demonów poświęca Kwestie L-LXIV *Summy teologicznej*. Podają za: A. M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu szatana, a także o jego powszechnej i złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 221.

²¹³ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: Tenże, *Pisma teologiczne*, t. II, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 71-89.

²¹⁴ A. M. di Nola przedstawiając to dzieło (J. Wieri, *Opera omnia*, Amsterdam 1660, s. 640-663.), pisze: „Królem demonów jest Bael dysponujący 66 legionami. Wśród innych wymienić można następujących: Agarem (31 legionów), Barbatos (30 legionów, nadto przysługuje mu godność hrabiego i diuka), Pursan (22 legiony), Eligor lub Abigor (60 legionów), Naberus albo Cerberus (19 legionów), Zepar (26 legionów), Sydonai albo Asmoday (70 legionów), Murmur (bez legionu), Gomory (26 legionów), Decarabia (30 legionów), Oze (bez legionu), Balam (40 legionów), Stolas (26 legionów)”. Por. A. M. di Nola, *Diabeł*, dz. cyt., s. 225.

²¹⁵ Tak oto Sokrates mówi o „daimonionie”: „To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. Otóż ono mi nie pozwala zajmować się polityką”. Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, w: dz. cyt., s. 270-271.

²¹⁶ Rozumianej na sposób religijny.

Podmiot wiersza doskonale zdaje sobie sprawę z napięcia powstającego na linii racjonalizmu („rozumny człowiek”), a duchowości o iście spirytualistycznej proveniencji („państwo demonów”). Napięcie to wydaje się być niewytłumaczalnym, a jednak istniejącym realnie²¹⁷. Miłosz mówi tutaj językiem chrześcijańskiej duchowości, której nieobce jest pojęcie d e m o n i c z n e g o o p e t a n i a²¹⁸. Konsekwencją takiego stanu jest bezwolność i uwikłanie człowieka nie pozwalające mu osiągnąć pełni miary człowieczeństwa, do której został powołany przez Boga. Miłosz broni się przed zarzutami dziwactwa. Całkiem serio zdaje się mówić o naszych duchowych uwikłaniach, z których w małym stopniu zdajemy sobie sprawę („ktoś może myśleć, że tylko żartuję”). Żyjemy w pewnej zgodzie, co do rzeczywiście, prawdziwej („innej”) jakości świata, od tej „wyznawanej” codziennym życiem²¹⁹. Powiedzenie o tym, że „człowiek jest istotą otwartą”, nabiera tutaj jak najbardziej konkretnego sensu. Owszem, jesteśmy otwarci, gdyż z istoty swojej obecna jest w nas sfera duchowa. To właśnie ona podatna jest na różnorakiego typu oddziaływanie „dobrych” i „złych” duchów. Dobre i złe duchy oddziałują na nas z innej, ontologicznie różnej od naszej rzeczywistości, a jednak łączą się z nami na sposób duchowy i ich działanie znajduje odzwierciedlenie w poezji. To ważna konstatacja odcinająca się od wszelkich prób psychologizowania w interpretacyjnych zabiegach. Miłosz mówi o rzeczywistościach (istotach) duchowych jako o b y t a c h r e a l n i e (aczkolwiek duchowo) istniejących, a nie jako produktach, czy też projekcjach twórczego rozumu lub wyobraźni. Fakt ten posiada kapitalne znaczenie dla naszego studium. Poeta zauważa: „[...] Ten pożytek z poezji, że nam przypomina, / jak trudno jest pozostać tą samą osobą, / bo dom nasz jest otwarty, we drzwiach nie ma klucza, / a niewidzialni goście wchodzą i wychodzą. [...]”. (MBI 78/3). Dlatego poddawanie się Autora działaniu mocy duchowych jest czymś naturalnym i pożądanym²²⁰.

b). Diabeł pod postacią Wędkarza

W latach sześćdziesiątych Tadeusz Różewicz pisze jeden ze swoich najbardziej tajemniczych i intrygujących utworów: „Złowiony” (Z 7/3), będącym „poematem prozą”. Ten wielowątkowy utwór stanowi swoistego rodzaju namysł nad kondycją człowieka płynącego w nurcie czasu i – no właśnie! – nie mogącego kontrolować przebiegu własnego życia. Innymi słowy jest to poemat nie tyle o ograniczeniach spowodowanych uwikłaniem człowieka w czaso-przestrzeń, ile gorzkim namysłem nad przemożnym wpływem, jaki na

²¹⁷ „[...] Jaki rozumny człowiek zechce być państwem demonów, / które rządzą się w nim jak u siebie, przemawia mnóstwem języków, / a jakby nie dosyć im było skrać jego usta i rękę, / próbują dla swojej wygody zmienić jego los. [...]”. MBI 78/3.

²¹⁸ W tym miejscu mając w pamięci trudności metodologiczne związane z tym terminem (możemy bowiem umieścić go w zakresie różnych rzeczywistości, takich jak np. „boski szal”, znany ze starożytnej Grecji *enthousiasmos*, duchy opiekuńcze – *daimonion* Sokratesa, czy też duchy-przewodniki spirytyzmu (np. Filemon u C.G. Junga) – przyjmujemy jego definicję odpowiadającą teologii katolickiej, gdyż w obrębie takiego właśnie zrozumienia porusza się Czesław Miłosz. Aleksander Posacki pisze: „Opętanie demoniczne według teologii chrześcijańskiej to całkowite lub częściowe opanowanie osobowości człowieka przez jednego lub wiele złych duchów. Scholastycy mówili o zawładnięciu (łac. *possessio*) ciałem, a nie duszą. Także magia przyczyny opętania przypisywała nie tylko świadomemu przymierz (paktowi) z szatanem, ale także skutkom praktykowania okultyzmu (zarówno aktywnie, jak i pasywnie, np. jako bierny uczestnik seansu spirytystycznego lub czarnej mszy czy klient usług okultystycznych), w tym także czarem rzuconym przez czarownika lub czarownicę w formie aktu <czarnej magii> (*maleficium*) – świadomym, lub kogoś obdarzonego <złym okiem> – bezwiednie”. Zob. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005, s. 110-111.

²¹⁹ „[...] A przecież świat jest inny, niż nam się wydaje, / i my jesteśmy inni niż w naszym bredzeniu. / Ludzie więc zachowują milczącą uczciwość, / tak zyskując szacunek krewnych i sąsiadów. [...]”. MBI 78/3.

²²⁰ „[...] Co tutaj opowiadam, poezją, zgoda nie jest. / Bo wiersze wolno pisać rzadko i niechętnie, / pod nieznosnym przymusem i tylko z nadzieją, / że dobre, nie złe duchy, mają w nas instrument”. MBI 78/3.

nasz los ma Ktoś Inny, całkiem nam obcy. Już w drugim akapicie poematu Autor informuje nas o doświadczeniu niesamodzielności bytowej; o doświadczeniu asystencji, której nie sposób uniknąć, a tym bardziej z niej się uwolnić: „To ja byłem na powierzchni a On siedział w ciemności w głębi w samym środku życia” (Z 7/3). Podstawowe pytanie, jakie każdy komentator tego tekstu musi postawić brzmi: kim jest ów Wędkarz starający się złowić i *de facto* trzymający człowieka na żyłce swojej wędki? Wydaje się, że jedną z możliwych, i jak się wydaje najlepiej uzasadnionych odpowiedzi – idąc tropem dywagacji Ryszarda Przybylskiego – jest Diabeł²²¹. Na taką właśnie tożsamość wskazuje pośrednio sam poeta pisząc: „Ponieważ byłem stwarzany, więc nie byłem łowiony. Ale kiedy zostałem złapany? Czy może gdy połknąłem pana boga. A może kiedy po lewicy mojej i po prawicy stanęli anioł i diabeł. Albo od chwili kiedy poznałem zło i dobro”. (Z 8/3). Poeta taką kreśli charakterystykę Wędkarza:

„[...] na tym brzegu od którego odpływałem stał wędkarz który czekał patrząc na mnie kiedy od niego odpływałem. Dodawał coraz więcej żyłki a ja płynąłem przed siebie coraz dalej. Żyłki ubywało na jego szpuli a więc wyprężała się i wtedy poczułem, że jestem złapany i uwięziony, że coś mnie ciągnie do przodu [...] A więc on stał u źródła i przy ujściu tej rzeki, którą płynę. Ten sam obraz można przedstawić tak, że on stoi na obu brzegach [wszystkie podkr. moje – M.D.]. I na tym od którego odbilem, odpływałem i na tym do którego płynę a właściwie nie płynę ale jestem zmuszony płynąć. A dokładniej do którego jestem ciągnięty z jednakową niezmienną siłą”.

Z 11/3

R. Przybylski zauważa: „Wędkarz to nie rybak. Łowi tylko na wędkę i przynętę. Rybak posługuje się siecią, zagarniając na raz mnóstwo ryb. Wędkarz Różewicza łowi tylko pojedynczych ludzi. Rybak zasadza się na ławice dusz²²²”. Autor „*Pustelników i demonów*” przypomina w tym kontekście znaleziony u wybitnego demonologa Maksymiliana Rudwina wiersz „*The Devil Fishing*”, o którym ten ostatni pisze: „z racji łowienia ludzkich dusz Szatan był często przedstawiany w ludowych legendach jak rybak²²³”.

Człowiek, jak powie sam poeta, może płynąć i „płynie w bogu”, jednak ten bóg – specjalnie pisany z małej litery – okazał się dla Różewicza tworem „wymyślonym”, nierzeczywistym, fantasmagorycznym. A jeśli tak, to jedyną alternatywą dla uwolnienia się spod wpływu fałszywej prawdy jest przyjęcie ontycznej opcji świata, w którym na końcu podróży znajdujemy *n i c*. Autor zauważa:

²²¹ Oczywiście w figurze „Wędkarza” można również dopatrywać się *Losu*, irracjonalnej *Konieczności* a może nawet – choć to ostatnie wydaje się być najmniej prawdopodobnym – *Opatrności*.

²²² R. Przybylski, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, dz. cyt., s. 167. Dlatego też interpretacja zaproponowana przez R. Romaniuka wydaje się być błędna. Krytyk pisze: „Kim jest więc wędkarz? [...] Wędkarz, ciągnący Złowionego do brzegu, stanowczo, z niezmienną siłą, jest postacią mającą cechy Chrystusa (metafora <Rybaka>, tutaj również pełni on rolę przynęty, <połkniętego boga>) i wizerunku Boga Ojca (biblijna metafora <początku i końca>)”. Zaraz potem interpretator zdaje się przeczyć dopiero co wypowiedzianym sądom, kiedy dopowiada: „To postać symbolizująca zewnętrzną nieubłaganą siłę, wrogą wobec ludzkiego instynktu życia i wolności, za to w pełni solidarną z fatum śmierci”. R. Romaniuk, *Chrystus Różewicza*, dz. cyt., s. 92.

²²³ M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, dz. cyt., s. 166. A oto fragment tego wiersza: „Na brzegu rzeki Diabeł siadł, / Nad nurtem czasu, tam gdzie rad bywa – / Już między fale jego haczyk wpadł / I za plecami lśniących ryb przybywa. // Wygodnie rozsiadł się i baczny. / By stós ryb w koszu szybko rósł; / I mogłeś dojrzeć, że zębny haczyk / Dla każdej innej kąsek niósł [...]”. Tamże.

„I ja płynąłem jakiś czas w bogu. A jeszcze wcześniej bóg płynął we mnie gdyż ja go połykałem z zamkniętymi oczami bijąc się w piersi i mówiąc: <panie nie jesteś godzien abyś wszedł do domu mego ale rzeknij tylko słowo a uzdrowiona będzie dusza moja>. Wtedy nie byłem mieszkańcem ziemi i życia ale mieszkańcem nieznanego żywiołu, boga który został w y m y ś l o n y. A kiedy zobaczyłem, że wracając wracam pozornie, zrozumiałem, że muszę płynąć tam gdzie na mnie czeka cierpliwie n i c ” [wszystkie podkr. M.D.]

Z 12/3

Kiedy Różewicz z małej litery pisze słowo „panie”, to tak jakby chciał pomniejszyć powagę aktu przyjmowania Komunii Świętej – rzeczywistego Ciała Boga-człowieka, które jest niebiańskim pokarmem przekraczającym ludzki „rozsądek i zmysły”, jak powiada św. Jan Chryzostom²²⁴ oraz dającym wiernemu udział w e s c h a t o l o g i c z n e j r z e c z y w i s t o ś c i. Poeta mówi, że był wtedy „mieszkańcem nieznanego żywiołu”, uczestniczył w tajemnicy, którą potem odrzucił, jako zmyśloną. Widzimy zatem napięcie pomiędzy rzeczywistością obecności Boga w człowieku, który karmi się jego Ciałem Eucharystycznym, a k r y t y c z n y m o s ą d e m²²⁵ prowadzącym do odrzucenia i zanegowania innego wymiaru i przyznania się – pełnego bólu – do n i c o ś c i, jako doczesnego spełnienia życia. Wyżej zasygnalizowane napięcie w jakimś stopniu nigdy nie opuści Różewicza, stanowiąc horyzont jego światoodczucia.

Interesujące jest jednak również i to, że poeta zdaje się żywić przekonanie, że Diabeł, jako rzeczywista o b e c n o ś ć²²⁶ znajduje się – oprócz aktu stwarzania przynależnego Bogu – na obu krańcach ludzkiego życia. A jeśli tak, to nasze uwikłanie w jego sprawę istotnie staje się b e z n a d z i e j n y m²²⁷. Ludzka egzystencja jest wobec tego niczym innym, jak realizacją planu Złego; jest „płynięciem” pod jego dyktando; jest pozornym ruchem wolności, a tak naprawdę istnieniem skazanym na posłuszeństwo woli szatana. Jeżeli nasze rozpoznania są trafne, to oto mamy utwór iście e s c h a t o l o g i c z n y; utwór, w którym e g z z y s t e n c j a staje się e s c h a t o l o g i c z n ą, bo ostatecznie skazaną na bycie powolną demonicznym zamiarom. A jeśli tak, to oto poeta, który zawsze z przekąsem

²²⁴ Św. Jan Chryzostom powiada: „We wszystkim oddajemy się Bogu i nigdy się Mu nie sprzeciwiamy, również wtedy, gdy Jego słowa zdają się sprzeciwiać naszemu rozumowi. Jego słowo musi w każdym wypadku więcej znaczyć, niż nasz rozsądek i zmysły. Takie też powinniśmy zająć stanowisko wobec tajemnic. Nie patrzmy tylko na to, co podpada pod zmysły, lecz baczmy też na słowa Pana. Jego słowo bowiem jest nieomyłne, nasze zaś zmysły łatwo ulegają złudzeniu. Jego słowo jest zawsze prawdziwe, nasze zmysły często błędzą. Ponieważ powiedział: <To jest Ciało moje>, słuchajmy, wierzymy, patrzymy na to oczyma ducha. Chrystus nie dał nam nic zmysłowego, lecz w zmysłowej osłonie wszystko duchowe”. Zob. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 190.

²²⁵ Uwaga: ów krytyczny osąd niekoniecznie musi być osądem rozumu (choć i tę ewentualność musimy wziąć pod uwagę), to raczej, jak się wydaje jakaś forma o s o b i s t e g o r o z c z a r o w a n i a, zawodu, niespełnionych oczekiwań. Różewicz zachowuje się jak ktoś, kogo Bóg „poranił”, osobiście pokaleczył w nim obraz Samego Siebie. W ten sposób Bóg musi okazać się ledwie „bogiem”, zmyślonym antidotum na ludzkie, egzystencjalne rozterki. A zatem w geście poety mamy, jak się wydaje bardziej do czynienia z odrzuceniem Boga na płaszczyźnie p s y c h o l o g i c z n e j niż o n t y c z n e j.

²²⁶ „[...] Wędkarz jest nadal alegorią <niewidzialnego oddziaływania>. Ale to nowe przeistoczenie boga rzeki czasu uzyskawszy imię, przestało być niepojętą, nieokreśloną obecnością. Imię zawsze coś nam mówi, nawet wówczas, kiedy jest tylko abstrakcyjnym pojęciem, terminem gatunkowym. Wędkarza można już narysować. Oczywiście każdy z nas narysuje go na swój sposób, ponieważ każdy ma swój świat, swoją wodę, swoją rzekę i swego Wędkarza”. R. Przybylski, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, dz. cyt., s. 166-167.

²²⁷ R. Przybylski powie dosadnie: „Różewicz nie potrafi ustalić, kiedy został wzięty na żyłkę. Przypuszczał, że w wieku chłopięcym, w roku 1938, kiedy miał lat siedemnaście, potrafił już rozpoznać, że na tym i na tamtym brzegu czeka na niego Wędkarz. Bezlitosny stróż jego skończoności. Cierpliwy łotr. Zawzięty skurwysyn, który w końcu wyciągnie go z życiodajnej rzeki czasu”. Tamże, s. 168.

deklarował swój ateizm kreśli przed nami najbardziej teologiczny z możliwych obraz kondycji człowieka. Czy wobec tego zasadnym jest jeszcze mówienie o Różewiczu, jako o poecie antyreligijnym i anty-metafizycznym? Z pewnością nie. Również biorąc pod uwagę „Złowionego” (Z 7/3) nie sposób nie dopatrywać się w różewiczowskiej koncepcji „nicego” czegoś więcej niż tylko absencji bytu, ale nade wszystko aktywnej formy „anty-bytu”, bytu, który w swej istocie przeciwny jest Bogu. Może być w ten sposób Autor „Kartoteki” słusznie nazwany poetą metafizycznym, poetą tajemnicy bytu i ludzkiego losu; ba może być nazwany twórcą otwartym na zagadnienia eschatologiczne – kimś, dla kogo Wędkarz pozostaje bardziej żywy od niego samego²²⁸.

c). *Daimones* albo o uporczywości natchnienia

W poetyckim dorobku Czesława Miłosza odnaleźć możemy jeszcze trzy utwory, w których poeta wprost odwołuje się do greckiego źródłosłowa terminu „demon”²²⁹. Wiersz „Do dajmoniona” (NBR 24/5), jest tekstem, w którym poeta wielką wagę przyznaje „daimonionowi”, wewnętrznemu głosowi, duchowi mieszkającemu we wnętrzu człowieka. Identyfikacja Miłosza z daimonionem jest tak wielka, że trudno mu przychodzi wyobrazić sobie inny styl życia.

„[...]”

D a i m o n i o n i e, na pewno nie mógłbym żyć inaczej.
Przepadłbym gdyby nie ty. T w o j a i n k a n t a c j a
Rozlega się w moim uchu, n a p e ł n i a m n i e
I mogę ją tylko powtarzać, zamiast myśleć
O moim złym charakterze, o pogarszaniu się świata
Albo o zgubionym rachunku z pralni.
I zdaje się, że kiedy inni
Kochają, nienawidzą, rozpaczają, dążą,
Ja byłem tylko zajęty w s ł u c h i w a n i e m s i ę
W twoje n i e j a s n e n u t y, żeby zmienić je w słowa. [wszystkie podkr.
M.D.]
[...]”.

NBR 24/5

²²⁸ W tym kontekście zupełnie nowego znaczenia wydają się nabierać słowa napisane przez Jacka Łukasiewicza odnośnie „Zwiastowania” (ZF 363/3): „[...] Nie ma żadnej drugiej strony, a granica wyodrębnia tylko nasz osobniczy byt od nicości. Co jednak zrobić z realnym przecież <zwiastowaniem poezji>? Z niedającym się wydobyć z utworu <wierszem wewnętrznym>? Z blaskiem transcendentnym, z <językiem ognia>? Wtedy Nic oznaczać może wszystko. A Nikt? Nie ma w Polsce obecnie poezji tak bliskiej mistyce, jak w punkcie wyjścia radykalnie materialistyczna – co wielokrotnie podkreślano – poezja Różewicza [podkr. moje – M.D.]”. J. Łukasiewicz, *Zwiastowanie poezji, ale <Zawsze fragment>*, w: Tenże, *Ruchome cele*, dz. cyt., s. 47-48. Ale skoro istnieje Wędkarz-Diabeł jako byt realny i realnie oddziałujący na życie człowieka, to problem istnienia innego wymiaru życia na nowo musi stanąć z całą ostrością. A jeśli tak, to nie możemy już z całą pewnością – a tak bywało we wcześniejszych utworach Różewicza – twierdzić, że poza tą ziemią i tym życiem n i e m a n i c.

²²⁹ *Daimon* (*daimones*) – gr. „istota boska”, szczególnie „bóstwo opiekuńcze”, stąd „głos wewnętrzny”; „niższe bóstwa”, „duchy złowrogie”. Moce złowrogie, kryjące się za spadającymi na ludzi nieszczęściami, przybierały często kształty ludzkie a z czasem były uważane za bóstwa. Por. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 218-219.

Być może jedną z najważniejszych rzeczy jest zgoda na „swój los”, jako coś, co dane i zadane człowiekowi²³⁰. W końcu poeta rozpoznaje („rozumiałem, kim jesteś”) naturę daimonioną. Wyraźnie przypisane są mu cechy osobowe („kim jesteś”), a nie tylko rzeczowe czy też funkcjonalne. Daimonion jest „przyjacielem” wszystkich, którzy swoją egzystencję budują na fundamentalnych wartościach moralnych i tęsknią za Bożym Królestwem. Miłość jako przykład podaje krótkie życie św. Stanisława Kostki.

„Ty jesteś przyjacielem niewinnych i bezbronnych,
Którzy tęsknią do Królestwa, jak ów bogaty młodzieniec,
Tak czysty, że rumienił się słysząc brzydkie słowo.
I wtedy naprawdę cierpiał i chyba właśnie za to
Po jego krótkim życiu wyniesiono go na ołtarze”.

NBR 24/5

Drugi z wierszy to „*Daemones*” (T 161/5), stanowiący rodzaj późnego wyznania niemal dziewięćdziesięcioletniego poety. „Pora wyznania”, o której mówi diabeł jest czasem, w którym ujawniony zostanie sekret skrywany przed ludźmi całymi latami. Zapytać możemy, co jest istotą tego sekretu? Czy jest nim „życie skłamane”, które teraz oto ma zostać pokazane światu? Czy raczej – co z duchowego punktu widzenia o wiele poważniejszy problem – p a k t z S z a t a n e m?²³¹ Poeta nie daje tutaj oczywiście jednoznacznej odpowiedzi. Wypowiadający się w pierwszej części utworu diabeł zauważa, iż pod koniec życia charakterystycznym zdaje się być dążenie do prostoty („w późnej starości / Widok się nieco uprościł”), odrzucenie ironii, dzięki czemu jego interlokutor – poeta nie tylko będzie zdolny do autentycznego spojrzenia na własne, dobiegające kresu życie: „wolisz cierpieć widocznie / Niż chować się za ironię”, lecz nade wszystko zapragnie jakiejś formy ekspiacji, by w końcu „odprawić pokutę”. Tajemniczość tego utworu leży po jego duchowej stronie. Oto bowiem toczy się tutaj monolog – dialog między poetą a demonami na temat kondycji duchowej człowieka. To iście faustowski monolog-dialog, gdzie mamy obietnice („sława”) i zobowiązania („dusza”). Wydaje się, jak gdyby poeta panował nad sytuacją, w którą dał się wciągnąć. Ale tak naprawdę nie mamy w tej kwestii pewności. Poeta zwracając się do demona zauważył:

„[...]”

Pakt nasz dobiega końca.
Nie cofniesz zachodu słońca.
Co obiecane, spełniłeś,
Rzec można, nie darmo żyłeś.
Twoje zebrane dzieła
Sława jęzorem liznęła,
Nagrody, brawa, zaszczyty [wszystkie podkr. M.D.]
Witasz, w grzecznościach ukryty

²³⁰ „Należało przyjąć swój los, na który dziś mówią karma, / Bo był, jaki był, choć nie ja wybrałem, / I co dzień wstawać do pracy i uświetniać ją, / Choć nie ma w niej ni mojej winy, ni zasługi”. NBR 24/5.

²³¹ „[...]” jak podkreśla demonologia katolicka, o możliwości zniewolenia przez demony decyduje świadomie i dobrowolnie zrealizowany czy dopuszczony grzech, zwłaszcza gdy chodzi o popełnianie notorycznie grzechy ciężkie. W przypadku zniewoleń demonicznych najgroźniejsze są jednak grzechy przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu, zwłaszcza wspomniany p a k t z d i a b ł e m [podkr. M.D.] oraz uprawianie okultyzmu i magii, co potwierdzają zgodnie liczne świadectwa egzorcyzmów wszystkich wyznań chrześcijańskich”. Por. A. Posacki, *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, dz. cyt., s. 111-112.

I brzęk złotego łańcucha
Powinien dodawać ducha.

[...].

T 161/5

Obroną przed diabelskimi zakusami na duszę poety jest *f o r m a*. Pełni ona rolę zasłony dymnej, przebrania, w którym poeta ukrywa swoje prawdziwe „ja”. Domniemany (lub rzeczywisty) pakt z siłami demonicznymi był w zamyśle poety ledwie „grą”; był aktem niepoważnym, zmyślonym; był rzeczywistością skłamaną. Życie zamknięte w schemacie gry nie może być podstawą do wymierzenia kary wiecznego potępienia. Takie życie pozbawione jest powagi i dlatego wymyka się ostatecznemu osądowi. Tam, gdzie w grę wchodzi „rytm i rymy” nie sposób do „samej esencji wrócić”. Postawmy raz jeszcze tak ważne dla nas w tym miejscu pytanie: czy forma rzeczywiście uchronić nas może przed wywiązaniem się z warunków paktu z demonami? Czy „gra” poety jest również „grą” demonów? I czy ci ostatni skłonni są przyjąć sposób rozumowania i argumentacji poety? Pozostawmy te pytania bez jednoznacznej odpowiedzi. Jedno jest pewne: dla Miłosza „gra w formę” wydaje się być jedynym sensownym rozwiązaniem, próbą wydobycia się z potrzasku duchowego, w którym się znalazł wtedy, gdy rzeczywiście (czego wykluczyć z całą powagą nie sposób!) zaciągnął jakieś wzajemne zobowiązania z demonicznymi siłami²³².

„[...]

- Niestety, Panowie diabli,
Choćbyście mnie dopadli,
Pożytku dla was niedużo,
Nie nacieszycie się duszą.
Forma mnie zawsze pęta, [podkr. M. D.]
Gra wcześniej była zaczęta,
Czy lepszy byłem, czy gorszy,
Na grze mój żywot się skończy,
[...]

Ale kim byłem naprawdę,
Nie zdradzą pisania żadne.
Czy w obłok, zmienny i nikły,
Będziecie pakować widły
I za to dręczyć przez wieki,
Że człowiek byłem kaleki?

[...]

T 161/5

Warto przypomnieć, że chociaż chrześcijańska wiara w pakt z Diabłem sięga IV wieku, to dopiero w epoce średniowiecza zaczęła wywierać nie znający precedensu w historii wpływ na ludzi. Przełomowe znaczenie zdaje się posiadać bulla „*Summis desiderantes*”, ogłoszona

²³² W tym miejscu poruszamy się po bardzo niebezpiecznym gruncie duchowych uwarunkowań, tak trudnych do racjonalnego lub choćby tylko intuicyjnego zweryfikowania. Niech nam zatem wolno będzie stwierdzić jedynie istnienie wyżej zasygnalizowanego problemu, bez konieczności jego definitywnego rozstrzygnięcia.

przez papieża Innocentego VIII 5 grudnia 1484 roku, w której zwierzchnik kościoła katolickiego oficjalnie uznaje możliwość zawieranie przez człowieka z własnej woli paktu z mocami piekielnymi²³³. Stąd też nie rzadkie stawały się w przeszłości indywidualne pakt z Diabłem. Z reguły posiadały one charakter obopólnej umowy, w której każda ze stron zobowiązywała się do określonego typu działania. Człowiek zwykle pragnął otrzymać pieniądze, dobra materialne albo poklask i sławę, w zamian oddając Diabłu swoją duszę i wyrzekając się chrześcijańskiej wiary²³⁴. Będąc Księciem Tego Świata, Diabeł mógł bez trudu spełnić nawet najbardziej wygórowane prośby. Często zobowiązywał się oddać we władanie podpisującego z nim pakt człowieka, tajemne moce, dzięki którym słaba natura ludzka zyskiwała nadnaturalne zdolności nad przedmiotami, a także nad innymi ludźmi. Wiązało się to z możliwościami zaspokajania najbardziej wymyślnych perwersji seksualnych albo odnoszenia nieproporcjonalnych do własnych zdolności i pracowitości sukcesów w sferze ekonomicznej²³⁵. Często pośrednikami w tego typu transakcjach stawali się Żydzi. Wierzo bowiem, że ci ostatni w szczególny sposób predestynowani są do nawiązania kontaktu ze Złym za pomocą wiedzy tajemnej. Człowiek paktujący ze Złym mógł również sprzedać mu kawałek swego ciała²³⁶. Poza tym można również było oddać Diabłu duszę osoby, nad którą posiadaliśmy władzę. Szatan po upływie przepisanej w umowie czasu – często był to okres dwudziestu czterech lat – wchodził w posiadanie duszy człowieka przez pozbawienie go życia fizycznego²³⁷. „Największą trwogą” dla Miłosa jest doświadczanie „wariackiego ego”, będącego przyczyną cierpienia innych oraz wyrzutów sumienia poety. W ten sposób Autor wpisuje się w chrześcijańską etykę, dla której pycha i egoizm stanowią dwie podstawowe wady, skutecznie podcinające możliwość duchowego rozwoju człowieka.

„[...]”
 A trwoga twoja największa,
 Że zajrzą tobie do wnętrza
 I zamiast Sprawiedliwego
 Zobaczą wariackie ego,
 Które się w jednym nie zmienia:
 W przyznaniu sobie znaczenia. [wszystkie podkr. M.D.]

[...]”.

T 161/5

I wreszcie trzeci tekst to „*Bez Dajmoniona*” (WO 290/5), w którym poeta mówi o bezsilności wobec absencji dajmoniona, wewnętrznego głosu pod wpływem którego układał on wiersze. Dzięki poezji możliwe było uśmierzenie wyrzutów sumienia, jakie odzywały się

²³³ Por. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, dz. cyt., s. 196-197.

²³⁴ „[...]” Diabolus domagał się od swojego partnera w umowie, która przyznawała duszę ofiary piekłu, formalnego wyrzeczenia się wiary chrześcijańskiej, odrzucenia chrześcijańskich symboli i wyparcia się Boga oraz jego świętych. Diabłu zależało szczególnie na odrzuceniu przez jego partnera chrztu, pierwszego sakramentu, który zmywał grzech pierworodny i był dla człowieka zabezpieczeniem przed Szatanem. Człowiek miał nie tylko odrzucić chrzest, ale musiał przyjąć inny sakrament – chrztu piekielnego. Był także zmuszony do okazywania nienawiści wszystkim chrześcijanom oraz do złożenia obietnicy opierania się wszelkim próbom nawrócenia go”. Tamże, s. 199.

²³⁵ Tamże, s. 197-199.

²³⁶ „Alphonse Carr w *La Main du diable*(1855) opowiada o cierpieniu pewnego człowieka, który ofiarował prawą rękę Diabłu w zamian za życie swego brata. Brat wyzdrowiał, a ów człowiek, aby dotrzymać swojej części umowy, uciął prawą rękę i zapłacił własnym życiem za uzdrowienie brata”. Tamże, s. 198.

²³⁷ M. Rudwin pisze: „Szatan wchodził w posiadanie duszy człowieka, kiedy upływał termin, przez zabicie jego ciała. Człowiek płacił w ten sposób nagłą śmiercią karę za interesy z Belzebubem. Diabeł zazwyczaj zadawał śmierć swej ofierze, szarpiąc jej ciało ostrymi pazurami i zębami”. Tamże.

w pocie. Lecz teraz, kiedy dajmonion go opuścił ujawnia się cała groza życia poety, jego wszelkie niedoskonałości zwłaszcza natury etycznej. Miłosz pisze: „Daimonionie, od dwóch tygodni nie nawiedzasz mnie / I staję się kim byłem zawsze bez twojej pomocy. / Patrzę w lustro i nie miła jest mi moja twarz, / Pamięć otwiera się, a tam straszno. [...]”. WO 290/5. Kiedy poeta działał pod wpływem dajmoniona, jego życiu przydawany był inny, nowy wymiar: wymiar twórczości²³⁸. O ile do końca nie wiemy, czy daimonion jest dobrym czy złym duchem, o tyle istnieją w twórczości Autora „*Dalszych okolic*” wiersze, w których bezcielesnym istotom w sposób jawny przypisuje się demoniczną proveniencję. Przykładem takiego utworu może być „*Odstąp ode mnie*” (HOP 231/3). Powtórzmy to raz jeszcze: u Miłosza bardzo silna jest świadomość występowania sił duchowych wpływających na życie człowieka. Właściwie można zaryzykować tezę, iż człowiek nie jest bytem samodzielnym – jeśli można tak to nazwać – w swoim Byciu²³⁹, lecz towarzyszą mu niematerialne byty natury duchowej. Realność wpływu istot natury duchowej nie przeszkadza racjonalności człowieka – stanowi raczej jego integralne dopełnienie, swoistego rodzaju s y m b i o z ę między racjonalnym i cielesnym²⁴⁰, a ponadracjonalnym i duchowym. W ten sposób ludzka natura okazuje się otwartą; jest miejscem napięcia wielu sił i światów. W końcu forma modlitwy, jaką przybiera ten utwór jest dobitnym dowodem kontaktu, jaki człowiek może nawiązać ze sferą duchów w nim przebywających. Wiersz rozpoczyna się od nakazu skierowanego w stronę d e m o n a („duch ciemny”), aby opuścił podmiot liryczny, a także wyraża sprzeciw wobec przypisywania pocie cech i działań będących skutkiem jego (demonicznego) działania.

„Odstąp ode mnie, d u c h u c i e m n y.
Nie mów, że jesteś prawdą mojej istoty
i że całe moje życie było tylko ukrywaniem zła.
Zaklinam ciebie na moje chwile niesamowitej miłości,
choćby ich było mało.
Zaklinam ciebie na to, co zrobiłem dla innych,
nawet jeżeli nie z najlepszej woli.
Nie u d r ę c z a j m n i e w godzinie próby. [wszystkie podkr. M.D.]
[...]”.

HOP 213/3

Podmiot liryczny nie godzi się na jednoznacznie negatywny plon własnego życia, dlatego „hymnicznie przywołuje” wszystkich z b a w i o n y c h prosząc ich o wstawiennictwo. Istotne jest przekonanie, iż świętość życia ugruntowana jest w ludzkiej naturze, a zatem dostępna w równym stopniu dla każdego. Miłosz z wyraźną ulgą konstatuje: „Jeżeli człowiek może być taki jak wy, / w naturze ludzkiej prawdziwej ja mam udział”. (HOP 213/3). Zarazem wyraźnie odcina się od wszelkich demonicznych wpływów deklarując brak na nie zgody: „Wbrew mojej woli dotykałeś mnie / Wbrew mojej woli przemawiasz, duchu

²³⁸ Miłosz pisze: „[...] Zmałowany i nieszczęśliwy ja człowiek. / Zupełnie inny zostanę w moich wierszach. / Chciałbym ostrzec czytelników, prosić wybaczenia. / Cóż kiedy nie umiem nawet tej skargi ułożyć”. WO 290/5.

²³⁹ Użycie w tym miejscu heideggerowskiej terminologii tylko w przybliżeniu oddaje to, o czym chcielibyśmy powiedzieć: chodzi raczej o taką sytuację ontyczną, w której byt ludzki łączy się duchowo – mniej lub bardziej świadomie – z bytami niematerialnymi, które nazywamy aniołami (dobre) lub też demonami (złe). Oczywiście w świadomym „połączeniu” (poddaniu się pod obcy bytowo wpływ) zaangażowana musi być wola człowieka, i wówczas słusznie mówić możemy o swoistego rodzaju „pakcie”, wolitywnym zobowiązaniu człowieka i sił demonicznych.

²⁴⁰ Choć jeśli chodzi o człowieka to – przyjmując pewien tym antropologii – nie tylko cielesnym, również duchowym.

ciemny”²⁴¹ HOP 213/3. Warto w tym miejscu przypomnieć wypowiedzi ostatnich papieży: Pawła VI²⁴² i Jana Pawła II²⁴³ podkreślających rzeczywiste, realne istnienie Szatana, oraz jego deprawujący i niszczyielski wpływ na człowieka, na przekór sekularyzacyjnym prądom rozpowszechniającym się w naszym kręgu kulturowym w drugiej połowie XX wieku²⁴⁴ odrzucającym jego istnienie i przenoszącym dyskurs na temat jego natury w sferę rozważań mitologicznych²⁴⁵.

W 1986 roku Czesław Miłosz pisze ważny utwór poświęcony aniołom. Siedemdziesięciopięcioletni poeta po raz kolejny przyznaje się do wiary w istnienie „potęg

²⁴¹ To niezwykle ważne wyznanie świadczące o braku zgody poety na jakąkolwiek współpracę z demonicznymi siłami. W ten sposób – przynajmniej pośrednio – zaprzeczć możemy domniemanemu przyzwoleniu Autora na paktowanie z szatanem.

²⁴² Chodzi o wystąpienie Pawła VI z 15.XI. 1972 roku, w którym papież sformułował dobitnie doktrynę o realnej obecności diabła w świecie: „Zło istniejące w świecie to rezultat mieszania się w sprawy nasze i naszego społeczeństwa kogoś mrocznego i wrogiego – Złego Ducha [podkr. M.D.]. Zło jest nie tylko brakiem, lecz również żywym bytem duchowym, znieprawionym i deprawującym. Straszna rzeczywistość. Tajemnicza i budząca trwogę. Wychodzi poza ramy Biblii i Kościoła ten, kto odmawia uznania jego istnienia [podkr. M.D.], albo kto czyni zeń zasadę samoistną, nie mającą – jak wszelkie inne stworzenie – źródła w Bogu; albo kto objaśnia ją jako pseudoreczywistość, wymaganą i fantastyczną personifikację nie znanych nam przyczyn naszych nieszczęść... Zły Duch jest wrogiem numer jeden, kusicielem *par excellence*. Wiemy zatem, iż ta mroczna, wichrzycielska istota istnieje naprawdę i nadal działa [podkr. M.D.], że zastawia na moralność człowieka wyrafinowane pułapki. Jest on perfidnym czarnoksiężnikiem, umiejącym się wciskać w nas, aby siać zamęt... Ten problem Złego Ducha i wpływu, jaki może on wywierać, powinien stać się bardzo ważnym przedmiotem ponownej analizy w doktrynie katolickiej. Obecnie jest on dość zaniedbany”. Zob. A.M. di Nola, *Diabeł*, dz. cyt., s. 335.

²⁴³ Również Jan Paweł II wypowiadał się o aniołach, w tym również na temat Szatana. W katechezie wygłoszonej 23. VII. 1986 roku, papież zauważa: „[...] Objawienie mówi wyraźnie o tym, że świat czystych duchów uległ podziałowi na dobrych i złych. Podział ten dokonał się nie w wyniku stwórczego dzieła Boga, ale na gruncie tej wolności, która należy do samej duchowej natury każdego z nich. Dokonał się poprzez wybór, który dla istot czysto duchowych posiada charakter niezrównanie bardziej radykalny niż dla człowieka i jest nieodwracalny ze względu na stopień, w jakim ich rozum wyczuwa i przenika dobro. W tym znaczeniu należy przyjąć, że także czyste duchy zostały poddane próbie o charakterze moralnym. Był to wybór decydujący, który się odnosił przede wszystkim do samego Boga, Boga znanego w sposób bardziej zasadniczy i bezpośredni, niż może być On być poznany przez człowieka, Boga, który obdarzył te duchowe istoty – wcześniej niż człowieka – uczestnictwem w swojej Boskiej naturze. [...] Wybór, jaki się dokonał na podstawie prawdy o Bogu, poznanej przez czyste duchy w wyższym stopniu dzięki jasności ich umysłu, podzielił świat czystych duchów na dobrych i złych. [...] Jak pojąć rację tego sprzeciwu i buntu wobec Boga u istot obdarzonych tak żywym rozumem i tak bogatych w światło? Jaki może być motyw owego radykalnego i nieodwracalnego wyboru wbrew Bogu? Owe nienawiści zbyt głębokiej, by nie wydawała się być jedynie owocem zaleźności? Ojcowie Kościoła i teologowie mówią bez wahania o <zależeniu> doskonałości własnego bytu, które przesłoniło całkowicie wyższość Boga, wymagającą przecież aktu posłusznego oddania. W zwiężły sposób zdają się to oddawać słowa: <Nie będę służył!> (Jr 2, 20), które mówią o radykalnej i nieodwracalnej odmowie uczestnictwa w kształtowaniu królestwa Boga w stworzonym wszechświecie. <Szatan>, duch zbuntowany, chce mieć własne królestwo, które nie jest królestwem Bożym i mianuje się pierwszym <przeciwnikiem> Stwórcy, przeciwnikiem Opatrzności, antagonistą Mądrości miłującej Boga. Z buntu i grzechu szatana, tak jak i buntu i grzechu człowieka, winniśmy wyciągnąć odpowiednie wnioski, przyjmując mądre słowa z Pisma Świętego: <przez pychę zaczęło się zło>”. Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 342-344.

²⁴⁴ Zob. W. Szymona, *Wiara w szatana w XX wieku*, „W drodze” 1976, nr 3, s. 10-20; T. Łukaszk, *Współczesna teologia katolicka wobec demonologicznego fragmentu Objawienia*, „Seminare” 1977, nr 2, s. 259-270.

²⁴⁵ Jan Paweł II w katechezie z 13. VIII. 1996 roku zauważa: „[...] Wypada nam dodać na koniec, że wstrząsające słowa Jana apostoła: <cały świat leży w mocy złego> (1 J 5, 19) wskazują na obecność szatana w historii ludzkości, która nasila się w miarę jak człowiek i społeczeństwa odsuwają się od Boga. Wówczas też wpływ złego ducha może się pełniej i skuteczniej <zakonspirować>, co z pewnością odpowiada jego <interesom>. Najskuteczniej może działać wówczas, gdy udaje mu się skłonić człowieka, by zaprzeczył jego istnieniu w imię racjonalizmu lub jakiegokolwiek innego prądu myślowego [podkr. M.D.], który nie chce wiedzieć o jego działaniu w świecie. Oczywiście, działalność szatana nie eliminuje wolnej woli oraz odpowiedzialności człowieka, ani nie niweczy zbawczego działania Chrystusa. Chodzi tu raczej o konflikt pomiędzy ciemnymi siłami zła a siłą odkupienia”. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, dz. cyt., s. 362.

i mocy". Poeta wychodzi z prostego założenia o bogactwie rzeczywistości, która nie może ograniczać się jedynie do świata materialnego. Z pomocą w utwierdzeniu przekonania o istnieniu rzeczywistości niematerialnych, czysto duchowych bytów, przychodzi Miłoszowi jego własna świadomość. Jej natura wydaje się być „pokrewna” aniołom, a zatem posiada strukturę niematerialną, zdolną do działania na zupełnie innych prawach od tych, które znamy ze świata czysto fizycznego.

„Słabej wiary, jednak wierzę w potęgę i moc,
Których pełen każdy centymetr powietrza²⁴⁶.
Oglądają nas – czy możliwe, żeby nikt nas nie oglądał?
Pomyślcie: kosmiczne widowisko i absolutnie nikogo?
Jest dowód, moja świadomość. Oddziela się ode mnie,
Szybkuje nade mną, nad innymi ludźmi, nad ziemią,
Najoczywiej mocom tym pokrewna,
Zdolna Tak jak one oglądać, w oderwaniu. [wszystkie podkr. moje – M.D.]
[...]”

K 163/4

A zatem świadomość jest tą władzą, w której i za pomocą której przenikają się ze sobą światy ducha i materii. Dzięki świadomości możemy wejrzeć w inną przestrzeń rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na to, że Miłosz nie mówi o wyobraźni ale właśnie o świadomości. Rzeczywistość duchową nosimy w nas samych; nosimy ją w kartezjańskim *cogito*, w umyśle, a zatem tam, gdzie znajduje się centrum naszej tożsamości, ośrodek bycia człowiekiem²⁴⁷. W dalszej części utworu Autor „*Dalszych okolic*” pyta o sposób działania duchowych mocy²⁴⁸: pyta też o naturę i właściwości ich bytu. Na ile są podobni do ludzi, skoro istnieją poza czasem, i żadna zmiana nie jest ich domeną? Są też inne pytania – zwłaszcza takie, które dotyczą jakości zmysłowych oraz wrażeń cielesnych o zabarwieniu erotycznym. Innymi słowy poetę interesuje możliwość współodczuwania przez aniołów świata, który dostępny jest nam, ludziom. I nawet, jeśli w tym miejscu udzieli on pozytywnej odpowiedzi, to zarazem wyznaczy granicę „porozumienia”, empatycznego kontaktu – tą granicą jest śmierć²⁴⁹. To śmiertelność, której widzialnym znakiem są cmentarze prowokuje do zadawania fundamentalnych pytań o naturze eschatologicznej. Podmiot liryczny pisze o *obraźliwej inności*, a więc czymś, co jest ontologicznie obce i nieznane aniołom. Dlatego rodzą się w nich pytania o powody umierania, a także o cel śmierci i jej sprawcę. Wkraczamy w ten sposób na teren zagadnień czysto teologicznych, a ściślej rzecz ujmując – e s c h a t o l o g i c z n y c h. W perspektywie „harmonii”, „idealnych kształtów” i „ładu”, rzeczywistość śmierci musi być czymś wysoce problematycznym. Przeczy bowiem „wiecznemu trwaniu”; przeczy w sposób empiryczny, namacalny.

²⁴⁶ Takie właśnie wyobrażenie o wielkiej ilości „mocy” duchowych przynosi „*Talmud*”. Zob. przyp. 201.

²⁴⁷ Oczywiście powyższa teza jest dyskusyjną. Biorąc bowiem pod uwagę filozoficzno-teologiczne koncepcje antropologiczne oparte na Objawieniu judeochrześcijańskim, w człowieku odróżnić możemy ciało, duszę i ducha (*ruah*) – ten ostatni element pochodzący wprost od Boga, w świetle powyższych koncepcji byłby właśnie owym „centrum” człowieczeństwa, ostatecznie decydującym o istocie nas samych.

²⁴⁸ „[...] Czy pomagają nam, szkodzą, na jakich warunkach, / Czy wolno im tylko patrzeć, któż to wie. / Śmieją się i czują litość. Przez to jakby ludzkie, / Ale też nadludzkie, bo dzień ani rok, / Ani wiek ich nie zamknie. [...]” K 163/4.

²⁴⁹ „[...] Jak mogą duchy czyste / Pojąć od środka cierpkość, zapach, dotykanie / Szorstkich włosów, na przykład tycjanowego koloru? / Założmy jednak, że mogą. Ale co dla nich ciemne, / To cmentarze. [...]” K 163/4.

„[...] jaka doskonałość
 Nieodwołalnego. Jaka zupełna inność
 Obrażliwa dla istot z pola świadomości
 I przez to ponętna, tak elementarna,
 Że pozostaje tylko zapytywać: <Czemu?>,
 I moce płyną, wirują nad kamieniami nagrobków,
 <Kto kazał im umierać? Komu to potrzebne?>,
 Wołają, rozpamiętując w nieustannym zdziwieniu.
 Ponieważ myśl ich, jasna, dąży do harmonii,
 Zna kształty idealne, ceni ład,
 W którym to, co istnieje, powinno trwać wiecznie”.

K 163/4

Aniołowie wydają się zatem sprzymierzeńcami poety w jego niezgodzie, w buncie wobec śmierci. Podziwiają „doskonałość nieodwołalnego”, ale zarazem wiedzą, iż „to, co istnieje, powinno trwać wiecznie”. Ukryta jest tutaj myśl, która dla Miłosza stanowi jeden z kluczowych punktów jego światopoglądu: to sprzeciw wobec utraty istnienia przez jakikolwiek byt ożywiony. To, co raz powołane zostało do istnienia nie powinno pogrążyć się w odmętach śmierci. Skandal śmierci w istocie swojej polega na pozbawianiu bytu istnienia, to znaczy na czymś, co w sposób najbardziej dotkliwy godzi w zamiar Stwórcy, dla którego każde istnienie było czymś z natury swojej dobrym. Nie można wyobrazić sobie większego skandalu od utraty istnienia.

W jednym z ważniejszych utworów „*Ksiądz Ch., po latach*” (NZ 84/4), Czesław Miłosz zastanawia się nad swoją wiernością Bogu w kontekście obecności Szatana („Wielkiego Ducha Niebytu / Księcia Tego Świata”). Podmiot wiersza jest przekonany o wielkiej władzy nad światem, którą dzierży w swoich dłoniach Szatan. Wyraża wobec niego swój sprzeciw i deklaruje chęć służby jedynie Bogu²⁵⁰. Jednak przeświadczenie o bliskim zwycięstwie Złego („żeby odwlec jego zwycięstwo”) nie opuszcza poety, zwłaszcza, że Bóg będąc „nierychliwym” „pokonywany jest co dzień”. Ale w wywodzie Miłoszowego bohatera jeszcze jeden element zdaje się być bardzo istotny: nazwać go można doświadczeniem erozji sakralnego przekazu przez Kościół („znaków nie daje przez swoje kościoły”). Niewidzialny Bóg, duchowy Byt nie jest doświadczany przez widzialną społeczność wierzących; nie przenika w wymiar materialny, i co za tym odzie, nie stanowi w materii znaku swojej obecności. Miłosz zawsze uważał za katastrofalne oddzielenie tego, co duchowe od cielesnego. Oba te elementy stanowią integralną całość jednej rzeczywistości, świata, który co prawda stanowi ledwie cień rajskiego Ogrodu, ale który zarazem w swej wewnętrznej strukturze nie przestał być miejscem spotkania ducha z cielesnością. Dlatego nie powinny nas dziwić kolejne wersy utworu, w których poeta dzieli się z czytelnikiem niemożliwością „odróżnienia” sfery duchowej od cielesnej w samym sobie. To zaś nieustannie rodziło w nim wewnętrzne konflikty powinności (sumienia); konflikty, z których często wychodzi pobity przez namiętności i wciąż pojawiające się nowe propozycje światopoglądowe. Przyznając się do braku stałości, podmiot liryczny wypowiada jedną z największych tajemnic bytu człowieka: tajemnicę wolności otwartej na pokusę. Tutaj poeta ubiera ją w słowa zachęty do nieskrępowanego ruchu myśli w stronę tego, co nieznanne: „doświadczać, poznawaj / ośmielaj się” (NZ 84/4). Powodowany ciekawością wchodził „na stopnie” wiodące „do piekła”. Zatem niemożność uchwycenia subtelnej harmonii między duchem i ciałem prowadzi go na manowce; wie, że w jasyr ciekawości, która będzie w stanie porzucić nieomal wszystko, by tylko pojąć przedmiot, ku któremu się skłania. W ten sposób

²⁵⁰ „[...] Nie chciałem jemu służyć. Pracowałem / Po to, żeby odwlec jego zwycięstwo. // Żeby zajaśniał Bóg ze swojej anielskiej rzeszy, / Który jest wszystko władny, ale nierychliwy. [...]”. NZ 84/4.

dramat braku „odróżnienia” Boga od „rytmu [własnej] krwi” jest w istocie swojej dramatem braku właściwego d y s t a n s u wobec podmiotu jakim jest Bóg, a ostatecznie utratą z Nim kontaktu; jest hołdowaniem własnym pomysłem na znalezienie usensownienia własnej egzystencji. W tym miejscu Miłosz wkracza bardzo wyraźnie na pole teologiczne. Patrząc na dramat Upadku archetypicznego człowieka w kontekście n a g ł e g o wkroczenia w świat jego egzystencji z e w ę t r z n e g o Zła, winę swoją (grzech) widzi w perspektywie nie tyle czystego „zła”, lecz p r z y z w o l e n i a²⁵¹ na zło („ośmielaj się” NZ 84/4). Dlatego rodzi się u poety bolesne pytanie o to, czy jego życie było „za”, czy „przeciw” światu; czy było służbą Panu, czy też „Duchowi Niebytu”.

„[...]”

Nie mogłem Go jednak odróżnić od rytmu mojej krwi
I fałsz jakiś czułem, dążąc modlitwą w zaświaty.

Nie byłem człowiek duchowy, ale wciałowzięty,
Wezwany, żeby odprawiać dionizyjskie tańce.

I nieposłuszny, ciekawy, na stopniu, którymś, do piekła,
Łatwy do przywabienia najnowszą ideą.

Słyszający naokoło: doświadczać, poznawaj,
Ośmielaj się, bądź wolny od winy i grzechu.

A wszystko chciałem poznać i wszystko zrozumieć,
I pobłażliwa dla mnie była ciemność.

Więc czy trudziłem się przeciwko światu,
Czy nie wiedząc o tym, byłem z nimi i jego?

I pomagałem Władcy deptać żelazną stopą
Ziemię, która na lepszy los nie zasłużyła?

[...]”

NZ 84/4

Głos „Wielkiego Ducha Niebytu” pojawia się w kolejnej części utworu dając do zrozumienia, iż wszelki „śpiew” jest w gruncie rzeczy oddaniem pokłonu Księciu Tego Świata. Wszystko powstaje z nicości i w nicości się obraca. Byt skazany jest na niebyt. Życie naznaczone stygmatem śmierci. Wszystko jest „złudzeniem” i nie ma żadnej „prawdy”, żadnego usensownienia świata i człowieka²⁵².

²⁵¹ Sugestywnie na ten temat pisze wybitny belgijski teolog Adolphe Gesché analizując archetypiczne opowiadanie o Upadku: „Grzech, czyli zło popełniane przez człowieka, z pewnością jest ogromny. [...] Nigdy nie dzieje się to jednak z jego inicjatywy, a nawet w najgorszym wypadku jest to tylko przyzwoleniem, a nie wynalazkiem. Ja nie wynalazłem zła. Na tym polega odrzucenie, choćby naiwne, Adama, i odrzucenie, zresztą bardzo wyraźnie pokazane, Ewy (której Bóg w znacznej mierze przyznaje rację): to nie ja, to wąż. [...] Przypomina Bogu, że człowiek nie ustanowił zła. Tak, przyzwoliłam, ale na coś, co pochodzi skądinąd, nie ode mnie, jakbym była dogłębnie nieprawiona. Na tym najściślej polega g r e c h: nie jest złem, lecz p r z y z w o l e n i e m n a z ł o [podkr. moje – M.D.]”. A. Gesché, *Zło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009, s. 56.

²⁵² „[...]” Więc jednak śpiewasz, chcąc nie chcąc, na moją chwałę, / Mnie oddając wszystko co wielkie i co wspaniałe? / Wyprowadzone z nicości z znowu idące w nicość, / Siła i upojenie, i bujność, i obfitość. // I życie

Patrzeć na świat i na człowieka w nim egzystującego z punktu widzenia Złego, jest spojrzeniem Triumfatora. Widać tutaj jasno brak jakiegokolwiek sensu, a „obfitość” trwania ostatecznie popaść musi w swoją negację, osiągnąć stan Nicości. W perspektywie spojrzenia Złego – ziemia jest jego własnością, i to taką własnością, w której może on do woli przeprowadzić zamysł całkowitej anihilacji. Książę Tego Świata panuje po to, by niszczyć, panuje w celu unicestwienia wszelkiego przejawu życia i istnienia. To dodaje mu splendoru; to ugruntowuje go w odwiecznym odrzuceniu służby Bogu – *non serviam*. I właśnie z takim ontologicznym nihilizmem, z filozofią totalnej negacji zmagać się musi bohater Miłosza nieustannie: „Ten głos, prześladowający mnie, żeby wyznać uczciwie, co dzień” (NZ 84/4). Wydaje się, że jedyną sensowną alternatywą wobec świata poddanego Złemu jest opowiedzenie się po stronie Jezusa. Tutaj jednak, w gronie uczniów Mistrza z Nazaretu, poeta nie znajduje dla siebie miejsca²⁵³. Ostatecznie jednak pozostaje przy wierze w Boga, która dla niego samego jest zagadką. Mimo zakusów Złego jest w rękach Boga i Jego wolę ostatecznie spełnia:

„[...]”

Nigdy nie mogłem zrozumieć, skąd brał się mój upór.

I skąd wiara, że tętno niecierplivej krwi

Spełnia zamysły milczącego Boga”. [wszystkie podkr. M.D.]

NZ 84/4

Dotykamy w tym miejscu problemu panowania Boga i szatana. Ten drugi włada „ogółem” – „liczbą zarządza”, a w jego panowaniu zatracą się każda indywidualność. Bóg z kolei troszczy się o każdego człowieka osobiście – jest „sprawcą wyjątku”; pochyla się nad indywidualną tożsamością każdego z nas. W Bogu wszystko zachowuje swoje jedyne, niepowtarzalne znaczenie. On trzyma w ręce los każdego człowieka z osobna i zna – jak powiada Biblia – imiona swoich wiernych. Obecność Boga, choć niewidzialna („bez rąk i oczu”) jest jednak realną rzeczywistością nie pozostawiającą żadnych wątpliwości. Bóg po prostu jest („co dzień isty”), trwa w swojej obecności.

„Liczbą zarządza Książę Tego Świata,

Pojedynczością ukryty Bóg włada,

Pan poratowań i sprawca wyjątku,

W moich błędzeniach mieszkał od początku.

Jeden, przeciwko tabliczce mnożenia.

Szczególny, wolny od uogólnienia.

Bez rąk i oczu, jednak rzeczywisty [wszystkie podkr. M.D.]

Nie odsłonięty, ale co dzień isty.

[...]”.

T 149/5

wasze w niewiedzy na brzegu otchłani, / I rytmy, którym jesteście krwi pulsowaniem poddani. / A żadnej w tym nie ma prawdy i nigdy nic prócz złudzenia. / Dlatego po wieczne czasy do mnie należy ziemia. [...]”. NZ 84/4.

²⁵³ Miłosz pisze: „[...]” Bo nie umiem siebie wyobrazić pośród uczniów Jezusa, / Kiedy wędrowali po Azji Mniejszej od miasta do miasta, / A słowa ich gotowały upadek Imperium. // A ja na targach między amforami wina, / W podcieniach, gdzie skwierczą na rożnach półcie smakowite, / tancerzy oklaskując, zapaśników lśniących od oliwy, / Barwne tkaniny przebiegam u kupców zza morza. [...]”. NZ 84/4.

Utwór ten stanowi wielką pochwałę ukrytej obecności Boga, który jest blisko pojedynczego człowieka. Niejasność Boga („ukryty Bóg włada”) nie przeczy Jego wszechmocy. Władztwo Boga, choć ukryte nie przestaje być rzeczywistym. Pod koniec wiersza Miłosz dzieli się z nami interesującym spostrzeżeniem: „[...] I wszystkie rzeczy są nam ostateczne, / Obce i piękne, chociaż w sobie sprzeczne”. (T 83). „Ostateczność rzeczy”, ich definitywność na tym świecie świadczyć może o ludzkiej zdolności do przykładania właściwej miary. „Sprzeczność” mieści się w logice świata, w którym jesteśmy zanurzeni i nie ma konieczności pozbywać się jej, ani za wszelką cenę poszukiwać dla niej logicznego rozwiązania. „Ostateczność rzeczy” wydaje się być wezwaniem do takiej refleksji nad rzeczywistością, która będzie otwarta na zagadnienia natury teologicznej, a ściślej rzecz biorąc eschatologicznej. Poeta daje temu wyraz kategorycznie stwierdzając: „Niech nas nie straszą milenia daremne, / Groty jaszczurów umieraniem ciemne, [...]”. T 149/5. W tym miejscu, jakże wrażliwym dla lepszego zrozumienia napięcia pojawiającego się na osi „C z ł o w i e k – B ó g – S z a t a n”, z pomocą przychodzi nam współczesna teologia stwierdzająca odmienność każdego z przedstawionych tutaj Bytów. Szczególną uwagę zwrócić należy na Figurę Szatana, dzięki której – jak zauważa Adolphe Gesché – w debacie na temat zakresu i odpowiedzialności za zło utrzymać możemy „myślenie o Bogu i o człowieku we właściwych granicach, czyli odpowiedzialności, która nie jest absolutna”²⁵⁴.

W „*Wierszach ostatnich*” znajdujemy utwór „*Antegor*” (WO 326/5). Przeżycie Antegara możliwe jest tylko dzięki porozumieniu z Bogiem, który będąc Ojcem w Niebie „nie może być ojcem śmierci”. Zaraz potem poeta wypowiada twierdzenie o niezwykłej donośności teologicznej: „[...] Jednak cała ziemia, od milionów lat, jest w mocy śmierci / a panem śmierci jest diabeł, // nazywany dlatego Księciem Tego Świata. [...]”. WO 326/5. Diabeł – Książę Tego Świata jest „panem śmierci”. I w tym właśnie wyraża się potęgą jego władzy. Oczywiście tajemnicą pozostaje powód tak potężnego władztwa. Szatan będąc „panem śmierci” staje przy każdym człowieku w momencie, w którym jego życie dobiega ziemskiego kresu. Jest zatem w miejscu końca, w miejscu zamknięcia historii każdego z nas. To miejsce wielkiej tajemnicy, miejsce oznaczone największym tabu w naszym kręgu kulturowym. W tym miejscu Miłosz dostrzega niezwykłość chrześcijaństwa, jako jedynej religii, która przełamuje owo tabu; religii w tak zdecydowany sposób podważającej potęgę śmierci. A dzieje się tak dzięki odkupieńczemu dziełu Bożego Syna zwieńczonemu pokonaniem prawa śmierci poprzez powstanie z martwych. Niezwykłość tego wydarzenia przekracza wszelką racjonalną logikę, zwłaszcza wtedy, gdy sam Bóg „poddaje się diabelskiemu prawu konieczności”, to znaczy przyjmuje „reguły” narzucone przez „Księcia Tego Świata”.

„[...]”

Ze wszystkich religii tylko chrześcijaństwo wydało wojnę śmierci.

Bóg poddał się diabelskiemu prawu konieczności, [wszystkie podkr. M.D.]

²⁵⁴ A. Gesché, *Zło*, dz. cyt., s. 73. Teolog z właściwą dla siebie przenikliwością dodaje: „Figura szatana stanowi ten limit, tę zewnętrzną granicę, pozwalającą oznaczyć nieprzekraczalną: to-co-nie-jest-Bogiem i to-co-nie-jest-człowiekiem”. Tamże. W ten sposób odpowiedzialność za zło, o którym pisze Miłosz swoje podstawowe rudymenarne źródło ma w rzeczywistości zewnętrznej, tej bowiem, z której przychodzi do nas Szatan. Konsekwencje takiego stanu rzeczy okazują się doniosłe: oto bowiem nie sam człowiek, i nie on nade wszystko jest sprawcą zła, lecz jest nim Szatan. Człowiek pełni tutaj raczej rolę skuszonego, okłamanego, omamionego; tego, który dopuszczając się aktu zaufania Kusicielowi sprowadził tym samym na siebie samego skutki własnej duchowej nonszalancji. Nie oznacza to oczywiście oczyszczenia człowieka z winy, stanowi raczej pokazanie tego, który jest tej winy głównym sprawcą – Szatana.

Wcielił się, umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał.

Tym samym obalając powszechne prawo.

[...]”.

WO 326/5

Życie przymusza nas do przyjęcia prawa konieczności.

„[...]

Władza Księcia Tego Świata jest dalej potężna

I skłania się przed nią każdy, kto chce żyć jak inni:

Jeść, pić, pracować, płodzić dzieci.

Jednym słowem zgadza się, żeby to co jest, dalej trwało,

Choć modli się do Ojca: Przyjdź królestwo Twoje.

[...]”.

WO 326/5

Ciekawe, że Miłosz powtarza tutaj myśl, jaką już wcześniej sformułował, taką mianowicie, że Bóg ogranicza swoje panowanie nad światem do opieki nad „poszczególnymi” ludźmi. Bóg zatem wchodzi w intymny kontakt z poszczególnymi jednostkami chroniąc je przez szatanem. Poeta pisze: „[...] I później ugiął kolana przed Panem, który go chronił. // Ale którego władztwo nad ziemią jest ograniczone / do poszczególnych przypadków”. WO 326/5.

Na zakończenie przyjrzyjmy się jeszcze jednemu tekstowi, chronologicznie wcześniejszemu, poświęconemu czystym inteligencjom. Chodzi o utwór „O aniołach” (GWS 118/3), w którym poeta nie podważając realnego istnienia aniołów – czym sprzeciwia się dominującym w kulturze drugiej połowy XX wieku tendencjom sekularyzacyjnym – nazywa ich „wysłańcami”.

„Odjęto wam szaty białe,
Skrzydła i nawet istnienie,
Ja jednak wierzę w am,
W y s ł a ń c y. [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]

Krótki wasz postój tutaj,
Chyba o czasie jutrzennym, jeżeli niebo jest czyste,
W melodii powtarzanej przez ptaka
Albo w zapachu jabłek pod wieczór,
Kiedy światło zaczaruje sady.

[...]”.

GWS 118/3

Pobyt aniołów na ziemi jest krótki. Ich obecność subtelna: „czas jutrzenny”, „melodia ptaka”, albo „zapach jabłek pod wieczór”. A zatem aby rozpoznać działanie aniołów należy bacznie obserwować naturę; trzeba wejść w jej rytm. Podmiot liryczny nie daje się zwieść pogłoskom o fikcji ich istnienia: „[...] Mówią, że ktoś was wymyślił, / Ale nie przekonuje mnie to. [...]”. GWS 118/3. Miłosz nieraz słyszy głos anioła „we śnie”; to wezwanie do życia i czynu; wezwanie do wysiłku uczynienia wszystkiego, co w naszej mocy. Tak więc istnieje możliwość oddziaływania aniołów na nasze życie²⁵⁵.

W poetyckiej twórczości Tadeusza Różewicza problematyka aniołów pojawia się raczej okazjonalnie, choć możemy wyodrębnić kilka utworów poświęconych tym ostatnim.

Jednym z nich jest pełna ironii opowieść o nadających się do renowacji kościelnych figurach aniołów i aniołków opatrzona tytułem „*Aniołek jeszcze nie skończony*” RK 169/2. W wierszu tym mamy do czynienia z obrazem zdesakralizowanej przestrzeni, w której nie ma już ducha, a to, co pozostało jest „spłoszone, pełne niepokoju”. Nie ma już nieba i nie sposób go osiągnąć. Aniołowie, co najwyżej „uniosą się pod sklepienie, odlecą do gipsowego nieba”. RK 169/2. Skoro byt aniołów został odsakralizowany, to mogą one teraz spełniać nowe funkcje: „Anioły jaśnieją teraz urodą nową i wyzywającą”. Nowa „jakość” aniołów jest jakością pożyczoną ze świata tandety i nocnych lokali: „Oczy ukryte w czarnym igliwiu rzęs świecą jak bławatki. Na białych gładkich buziach palą się rumieńce. [...] Mniejsze aniołki wyglądają jak potworki, a dorosłe anioły jak kociaki, które przyleciały do Kościoła prosto z nocnego lokalu. Nowa skorupa okryta szczelnie nieszczęsne istoty, które były niegdyś aniołami”. RK 169/2. W tym obrazie sakralnej pustki wyczuć można tęsknotę za światem duchowym; tęsknotę za ładem i harmonią innej, ponadzmysłowej rzeczywistości. Jej echem, cieniem, bladym odbiciem wydaje się być następujący opis:

„Tylko na jednym z bocznych ołtarzy anioły siedzą w starych, wytartych sukniach. Przez cienkie jak mgła barwy prześwieca jasne, ciepłe drewno. Suche ręce, w których żyły spletały się z zarysem kości śródrecza i palców, są lżejsze i piękniejsze niż utkane ze złocistych piór skrzydła”.

RK 169/2

W 1961 roku Różewicz publikuje tom „*Zielona róża*”, a utworem, który go otwiera jest „*Walka z aniołem*” ZR 183/2. Walka ta toczy się w podłej scenerii: „śmietnik”, „gnój”, „ślina”, „krew”, „zółć” – to określenia przywodzące na myśl rzeczywistość bliską rozkładu, rozpadającą się, śmiertelną. To właśnie jest terytorium walki poety z aniołem. Nie jest nim wzniosłość i zachwyt, lecz raczej wydzielin (ślina / krew / zółć) organizmu, biologiczne składniki, na których oparte jest nasze życie, oraz „gnój słów” – świat upadłych sensów, pustych obietnic i zerwanych przymierzy²⁵⁶. Tak więc to, co śmiertelne, fizyczne i biologiczne w starciu z aniołem, choć musi ulec, nie poddaje się, nie dowierza. Walcząc jak równy z równym ściąga anioła na swój „śmietnik”, w krąg spraw, którymi żyje i które usensawniają jego egzystencję.

²⁵⁵ Poeta pisze: „[...] Głos – ten jest chyba dowodem, / Bo przynależy do istot niewątpliwie jasnych, / Lekkich, skrzydlatych (dlaczegoż by nie), / Przepasanych błyskawicą. // Słyszałem ten głos nieraz we śnie / I, co dziwniejsze, rozumiałem mniej więcej / Nakaz albo wezwanie w nadziemskim języku: / zaraz dzień / jeszcze jeden / zrób co możesz”. GWS 118/3.

²⁵⁶ O walce Jakuba z aniołem czytamy w „*Księdze Rodzaju*” 32, 32.

„[...]”
 zmógł mnie wreszcie
 skrepował olśnił oślinił
 słowem i gawędząc
 optymistycznie
 wstępował w niebo poezji
 złapałem go za nogę
 spadł na śmój śmietnik
 pod mur
 tu jestem
 istota człekokształtna
 z wybitymi na światło
 oczami”

ZR 183/2

Sens tego utworu postrzegać należy przez pryzmat *d e s a k r a l i z a c j i*, jako nieuchronnego procesu w cywilizacji pochrześcijańskiej. Podmiot liryczny „łapiąc za nogę anioła”, czyni zeń świadka swojego człowieczeństwa („istota człekokształtna”), otwartego na wielowymiarową rzeczywistość („rzeczywistość z wybitymi na światło / oczami”). Zmaganie się człowieka z aniołem jest starciem „na boisku” tego świata. Jest wobec tego wpisane w fizykalną historię i tylko w ten sposób może być poddawane interpretacji. „Wybite na światło” oczy, to oczy, które mogą zostać oślepione i oświecone; to oczy, które widzą, a widząc umożliwiają rozumiejącą interpretację rzeczywistości. Różewicz w takim stopniu akceptuje istnienie aniołów²⁵⁷, w jakim mogą oni stać się rzeczywistymi uczestnikami naszego życia w wymiarze biologicznym. Nie istnieje tutaj zatem jakakolwiek próba sakralizowania „walki” z aniołem.

„Domowe ćwiczenia na temat aniołów” (Ro 33/3), to kolejny utwór, w którym poeta podejmuje temat bytów subtelnych. Pisze w nim o „aniołach strąconych” i „aniołach w raju”. Upadłe anioły charakteryzuje w następujący sposób:

„[...]”
 są podobne
 do płatków sadzy
 do liczydeł
 do gołąbków nadziewanych
 czarnym ryżem
 są też podobne do gradu
 pomalowanego na czerwono
 do niebieskiego ognia
 z żółtym językiem

 anioły strącone
 są podobne
 do mrówek
 do księżyców które wciskają się
 za zielone paznokcie umarłych

 [...]”.

Ro 33/3

²⁵⁷ Oczywiście z przyjęciem założenia o rzeczywistym, przedmiotowym, realnym istnieniu tego, o czym mowa w utworze. Bez poczynienia takiego założenia treść utworu moglibyśmy uznać za *ironiczną* a przez to pozbawioną istotnego dla naszego studium przedmiotowego sensu – zwłaszcza takiego, który mógłby cokolwiek powiedzieć o stosunku Różewicza do bytów subtelnych.

Co uderza w tej charakterystyce? Wydaje się, że „zmieszanie” upadłych aniołów z rzeczami banalnymi, powszechnie dostępnymi w przestrzeni świata empirycznego. Aniołowie są blisko, ich migotliwa obecność jest tam, gdzie toczy się życie i gdzie świat ujawnia swoją różnorodność²⁵⁸.

Tak więc można spotkać ich niemal wszędzie i w wielu rzeczach dostrzec podobieństwo do nich: „płatki sadzy”, „gołąbki nadziewane czarnym ryżem”, „niebieski ogień z żółtym językiem”, „krowie oczy”, „mrówki”, „ptasie szkielety”, „spadające samoloty”, albo „muchy na płucach padłych żołnierzy”. W ten sposób doświadczenie świata z całą jego różnorodnością może być zarazem próbą doświadczenia upadłych aniołów. Co ciekawe, podobieństwo aniołów upadłych do artefaktów i bytów przynależnych do świata empirycznego z jednej strony ujawnia ich duchową strukturę, z drugiej jednak może świadczyć o braku właściwości w sposób diametralny odróżniających ich od rzeczywistości fizycznie ukształtowanej. Aniołowie zdradzający podobieństwo zarazem nikną w mroku o n t y c z n e j i n n o ś c i. Skoro są tylko (albo aż) „podobni”, to jednocześnie noszą w sobie inność, której nie sposób określić i opisać jak tylko uciekając się do kategorii podobieństwa. W inny sposób poeta charakteryzuje „anioły w raju”:

„[...]”

anioły w raju
są podobne do wewnętrznej strony uda
niedojrzałej dziewczynki

są jak gwiazdy
świecą w miejscach wstydlivych
są czyste jak trójkąty i koła
mają w środku
ciszę

[...]”

Ro 33/3

Rajscy aniołowie są doskonali i subtelni. Do ich natury należy świetlistość, czystość i harmonia, do której można jedynie porównać doskonałe w swojej skończoności figury geometryczne: trójkąty i koła. Wydaje się, że w ich bycie wszystko się już dokonało, dopełniło, zamknęło. „Mają w środku ciszę”, to znaczy jest w nich jakaś przedustawna równowaga, ostateczna zgoda; stan pełni, w którym nie czeka się już na jakąkolwiek zmianę. Nie wiemy jak wyglądają anioły („są pozbawione pępka”), ale zarazem: „ich ciała można szczepić / na pniu oliwki”.

W jednym ze swoich późnych tomów – „Wyjście” z 2004 roku, Tadeusz Różewicz pomieszcza utwór „*Mój stary anioł stróż*” (W 220/4). Poeta obnaża w nim słabości popkultury, która poddała banalizacji postać „aniołów”. W oczach podmiotu wiersza „produkty / fabryki snów” są mdłe, „słodkawe białe / jak wata cukrowa”, a zatem nie ma w nich nic z powagi bytów subtelnych, nad naturą których dywagowali średniowieczni teologowie. Aniołowie poddani zostali – tak jak inne produkty – zabiegom marketingowym; bezwzględnej walce o klienta w celu osiągnięcia maksymalnego zysku. Banalizacja aniołów

²⁵⁸ „[...] strącone anioły / są jak otwarte okna kostnicy / jak krowie oczy / jak ptasie szkielety / jak spadające samoloty / jak muchy na płucach padłych żołnierzy / jak struny jesiennego deszczu / co łączą usta z odlotem ptaków [...]”. Ro 33/3.

oraz wciągnięcie ich w marketingową cywilizację odejmuje im duchową naturę²⁵⁹. Anioł Stróż jest „molestowany” –

„żeby reklamował anielskie
mleczko ze skrzydełkami
tańczył hip-hop z seniorami
sprzedawał
podpaski ze skrzydełkami
i bez skrzydełek

dali mu złoty zegarek bez czasu
depilator wibrator
komórkę kosiarkę zafundowali
wycieczkę do Babilonu

jeszcze inny cymbał brzmiały
zapropoŃował mu
stanowisko Anioła Europy
i anioła stróża eurowaluty

[...]”

W 220/4

„Wykorzystywanie” anioła do niepotrzebnych rzeczy, jest obrazem cywilizacji, w której następuje nieuchronny proces desakralizacji i banalizacji; proces pozbawiania głębszego, duchowego sensu. Reakcją na tego typu działania jest smutek („zasłonił skrzydłem twarz”) i płacz „starego dobrego Anioła Stróża”. Podmiot liryczny zwraca się do niego słowami – jak należy mniemać – zapomnianej już modlitwy. W ten sposób przywrócony zostaje duchowy, sakralny wymiar jego obecności.

„[...]”
<nie płacz> powiedziałem –
Aniele Boży Strózu mój
Ty zawsze przy mnie
stój! Rano we dnie wieczór w nocy
bądź mi zawsze ku pomocy
strzeż mnie od wszelkiego złego
[...]”

W 220/4

Modlitwa prowokuje pojawienie się „Diabła Stróża”, co z kolei prowadzi do duchowej walki między Aniołem Stróżem i Diabłem Stróżem o „duszyckę” poety²⁶⁰.

W tym samym tomie znajdziemy również inny utwór, w którym poeta podejmuje temat aniołów. Chodzi bowiem o „*Tempus fugit (opowieść)*” (W 271/4):

²⁵⁹ Zob. M. Dzień, *Wyjście w stronę bieli*, „Kwartalnik Artystyczny” 2005, nr 1 (45), s. 143-147.

²⁶⁰ „[...] tu przyleciał mój / Diabeł Stróż na swoich / czarnych skrzydełkach / które mu wyrastały z pięt // Anioł Stróż i Diabeł Stróż / zaczęły walkę / o moją duszyckę”. W 220/4.

„[...]”

wymieńmy kilka zdawkowych
słów na temat aniołów
które jako <byty subtelne> wcieliły
się w obrazy mistrza Jerzego z Krakowa²⁶¹
kilka takich subtelnych bytów
otacza głowę brata Ryszarda²⁶²
kiedy śpi snem nie – spokojnym

[...]”

W 271/4

Mimo nieco ironicznego wydźwięku przytoczonego fragmentu, należy zwrócić uwagę na rolę, jaką spełniają aniołowie – „byty subtelne”. Mogą się one „wcielać” w obrazy, a także „otaczać głowę”, to znaczy być blisko, być tuż obok człowieka. Ich obecność jest realna, choć zarazem niewidzialna. Tak więc Różewicz odnajduje – być może ostatnią możliwą – przestrzeń obecności aniołów: obecność w sztuce, w malarstwie.

W latach siedemdziesiątych Różewicz wydaje tom „*Bez tytułu*”, w którym odnaleźć możemy utwór „*Klatka 1974*” (BT 118/3). W pokoju będącym pracownią twórcy odnajdujemy „rękopis nie skończonego / wiersza”.

„[...]”

<rodziłem diabła
na pustyni
włókł się po piasku
rodziłem go odbyłem
z niebytu wyłąził
ze mnie
stękając twardziel
żółtoczarny lśniący
ciężki nudny
powleczonego śluzem
przemieniał się
w nalane krwią oko

ciało wychodzące z mojego
ciała
opuszczające mnie
pustoszące
przemieniające
mnie w nic
w czarną dziurę> [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]”

BT 118/3

²⁶¹ Zapewne chodzi tutaj o ikonograficzne malarstwo Jerzego Nowosielskiego.

²⁶² Poeta ma na myśli Ryszarda Przybylskiego, wybitnego historyka literatury i eseistę.

„Rodzenie diabła” jest odpychającą czynnością bliską fizycznemu wypróżnianiu się... Ale ważniejszy jest skutek tych „narodzin” – destrukcja, anihilacja podmiotu czyniąca zeń „nic”. Taki wydaje się być skutek więzi z diabłem. Tutaj Różewicz doprowadza do ontologicznego kresu związku człowieka (artysty, poety) z diabłem. Ostatecznie to diabeł zawsze zwycięża wypychając człowieka w nicość („w czarną dziurę”). Działanie diabła zawsze powoduje upadek tego, kto w jakikolwiek sposób związał z nim swój los. Dla kogoś takiego, jak wskazują kolejne wersy, nie ma już nadziei:

„[...]”

zoile którzy przechodzą
przez ten pokój
odczytują rękopis
nie skończonego
wiersza
z niesmakiem

ten sztuczny patos
te wydzieliny
ta żółć ta krew ta woda
ten ekshibicjonizm
wzruszają ramionami
opuszczają warsztat
poety który odebrał
sobie”

BT 118/3

Niezdarność nie skończonego utworu i być może nużący patos wydają się błędnie wobec skutku, jakim – jak należy domniemywać – jest odebranie przez poetę sobie życia. Treść wiersza znajduje tutaj swoje egzystencjalne przełożenie. Ktoś, kto targnie się na swoje życie – tak czy inaczej robi to w poczuciu desperacji i beznadziei, i w ten sposób ulega potędze diabła. Różewicz w świetny sposób rozgrywa tutaj dramat uwikłania człowieka w więź z diabłem, z artystowskim dystansem otoczenia do rzeczywiście mającej miejsce tragedii. Plan twórczej, warsztatowej poprawności „nie skończonego wiersza” („sztuczny patos”) zmieszany jest z rzeczywistą walką duchową, gdzie naprzeciw siebie stają człowiek – poeta i diabeł.

Na zakończenie przyjrzyjmy się jeszcze jednemu utworowi, tym razem z – jak do tej pory – przedostatniego²⁶³ tomu poety z 2006 „*Cóż z tego że we śnie*”, poematu „*Credo (fragmenty)*” (CTS 344/4). W drugiej części utworu opatrzonej tytułem „Poszukiwacze złota piękna i prawdy”, Różewicz pisze:

„[...]”

największą prawdą XXI wieku
i największą tajemnicą jest TO
że nie ma prawdy
prawdziwy świat
został skradziony ludziom
i bogom
na to miejsce Książę tego świata

²⁶³ Chociaż nie opublikowanego jako osobne wydawnictwo zwarte.

podsunął ostatnim ludziom
świat fałszywy [wszystkie podkr. moje – M.D.]
ociekający złotem krwią ropy

w takim świecie
zostałem poszukiwaczem poezji

wierzyłem
że jestem poszukiwaczem prawdy
i piękna

[...]"

CTŚ 344/4

Różewicz podejmuje próbę „rozwiązania” „największej tajemnicy” XXI wieku i „największej prawdy” obecnego stulecia. Odpowiedzi na postawione przez siebie pytania widzi w stwierdzeniu, iż „nie ma prawdy” i ta teza stanowi dopowiedzenie (uzupełnienie, ukonkretnienie) miłoszowskiego „TO”. Absencja prawdy stanowi nie tylko ontologiczną diagnozę świata, w którym żyjemy, lecz nade wszystko wyznacza przestrzeń wydziedziczenia; wyznacza świat utraty, w którym to, co prawdziwe, a więc naznaczone sensownością, zostaje „skradzione ludziom / i bogom”; zostaje im odebrane w niegodny sposób. Dlatego „rzeczywistość”²⁶⁴ będzie jedynie mogła rościć sobie prawo do prawdziwości; będzie pod tę prawdziwość nieustannie podszywać się generując zarazem nowe, powszechnie obowiązujące w niej normy. Dla poety nie ulega wątpliwości, że syndromem „ostatnich ludzi”²⁶⁵ jest „świat fałszywy”, którego geneza nie gdzie indziej ma swoje usytuowanie, jak w podstępym działaniu szatana („Książę tego świata”). Charakterystycznymi wyznacznikami „fałszywej” rzeczywistości są złoto, krew i ropa. To oznaki luksusu, prestiżu i przemocy; oznaki potęgi materialnej i dominacji gospodarczej, dla której nie istnieje żaden moralny zakaz, którego – w imię panowania nad innymi – nie można by z całą bezwzględnością złamać. Zadanie, jakie postawił sobie poeta było w istocie swojej już w punkcie wyjścia skrajnie trudne, jeśli wręcz niewykonalne. Chciał on bowiem „w takim świecie” – *poszukiwać* poezji z dobrą wiarą w to, że jest zarazem „poszukiwaczem prawdy / i piękna” CTŚ 344/4.

Próbując podsumować wyżej poczynione rozpoznania możemy dojść do następujących wniosków:

1. Już wczesna poezja Miłosza przynosi utwory, w których przywoływana jest postać szatana. Książę Ciemności („czuwa nad sterem”) człowieka pokazując swoją przewrotną naturę: „piękny, smagły i gniewny” („*Wiersze dla opętanych*” Wr 35/1). Szatan nigdy nie opuszcza człowieka, mimo tego, że poeta chce się od niego uwolnić doświadczając z jego strony wielu udręk („*Odstąp ode mnie*” HOP 231/3).
2. W „*Ars poetica?*” (MBI 78/3), poeta odwołuje się do głosu dajmoniona przywołującego na myśl bohatera platońskiej „*Obrony Sokratesa*”. Zarazem sam poeta ma wątpliwości, co do jego anielskiej proveniencji – „przesadza się utrzymując, że jest na pewno aniołem” (MBI 78/3). O wypełnieniu własnego wnętrza przez dajmoniona i „wysłuchiwanie się” w jego „niejasne nuty” Autor pisze w wierszu „*Do Dajmoniona*” (NBR 24/5). Miłosz dajmoniona umieszcza wśród tych, „którzy

²⁶⁴ Użyliśmy cudzysłowu, gdyż taka właśnie „rzeczywistość” jest tworem nieprawdziwym, skłamanym.

²⁶⁵ Określenie to możemy rozumieć w dwojaki sposób: 1. Ludzie ostatni to ci, którzy żyją ostatnio, w okresie współczesnym albo 2. Ludzie „ostatni”, to ci, którzy żyją w czasach ostatecznych, eschatologicznych; to ludzie, po których nie będzie już innych, gdyż oni są ostatnimi z ludzkiego rodzaju.

tęsknią do Królestwa” (NBR 24/5), a więc widzi w nim pozytywny byt subtelny („*Bez dajmoniona*” WO 290/5).

3. Późny utwór Miłosza – „*Daemones*” (T 161/5) stanowi rodzaj wyznania, w którym poeta zdaje się sugerować, iż zawarł **pakt z szatanem**, którego treścią była obietnica sławy. Autor zdaje się bagatelizować duchowe skutki domniemanego „paktu” z siłami zła uważając go za swoisty rodzaj gry, w której zasłaniał się artystyczną formą („forma mnie zawsze pęta” – T 161/5). Poeta widząc w „wariackim ego” rzeczywistość **skazę moralną** przyjmuje chrześcijańskie stanowisko w kwestiach moralnych.
4. W buncie przeciw śmierci, której panem jest diabeł („*Antegor*” WO 326/5) aniołowie – „wysłańcy” („*O aniołach*” GWS 118/3) okazują się **sprzymierzeńcami** poety („*Moce*” K 163/4). Miłosz powtarza tutaj jedną z fundamentalnych prawd swojego postrzegania rzeczywistości: **każdy byt** posiada niezaprzeczalną wartość.
5. W pocie nieustannie toczy się walka o wierność Bogu. Autor przyznaje się do ulegania podszeptom „Wielkiego Ducha Niebytu” – „doświadczaj, poznawaj / ośmielaj się” (NZ 84/4), które w konsekwencji prowadzą do **ontologicznego nihilizmu** („*Ksiądz Ch., po latach*” NZ 84/4). Stąd też jasnym staje się dla poety, iż „ukryty Bóg” ma w opiece jedynie wybranych, podczas gdy anonimowa masa („liczba”) poddana jest władzy szatana („*Jeden i wiele*” T 149/5).
6. Poemat „*Złowiony*” (Z 7/3), ukazuje figurę Wędkarza-Diabła, jako Kogoś **rzeczywiście istniejącego** i kontrolującego bieg życia człowieka. Motyw Wędkarza wskazuje na **duchowy wymiar** losu każdego indywidualnego człowieka. W ten sposób Różewicz wkracza w sferę **eschatologiczną**, w której definitywne rozstrzygnięcia zdają się przekraczać czysto materialny, doczesny wymiar.
7. W poetyckiej twórczości Autora „*Kartoteki*” aniołowie pojawiają się okazjonalnie jako jeden z symboli **zdesakralizowanej** przestrzeni, w której nie ma już ducha („*Aniołek jeszcze nie skończony*” RK 169/2). Obraz sakralnej **pustki** ewokuje tęsknotę za światem duchowym, rzeczywistością ponad-zmysłową.
8. Różewicz prowadzi walkę z aniołem w scenerii bliskiej rozpadu, śmierci. Walka z aniołem, podobnie jak biblijnego Jakuba, jest zmaganiem, w którym, to co duchowe sprowadzone zostaje na „śmietnik” ludzkiej egzystencji. W tej walce nie ma patosu, jest za to zmaganie o **sens** naszego **człowieczego losu** wpisanego w horyzontalną historię doczesności („*Walka z aniołem*” ZR 183/2).
9. Horyzontalną przestrzeń zaludniają „anioły strącone” scharakteryzowane przez poetę przez pryzmat banalności przedmiotów istniejących w empirycznej rzeczywistości. Zarazem aniołowie odznaczają się **ontyczną innością**. Rajscy aniołowie są doskonali – „Mają w środku ciszę” – jakąś przedustawną równowagę („*Domowe ćwiczenia na temat aniołów*” Ro 33/3).
10. Poeta kreśli również obraz aniołów będących ofiarami społeczeństwa **konsumpcyjnego**. Efektem takiego stanu rzeczy jest „płacz” – „starego dobrego Anioła Stróża” („*Mój stary anioł stróż*” W 220/4).
11. W zdesakralizowanym świecie pozbawionym eschatologicznych nadziei dla aniołów, jako „bytów subtelnych” jedyną możliwą obecnością może być **przestrzeń sztuki**.
12. W „*Klatce 1974*” (BT 118/3), Różewicz pisze o „rękopisie nie skończonego / wiersza”, którego głównym tematem jest motyw „rodzenia diabła”. Skutkiem tego jest zupełna **anihilacja człowieka** wypychająca byt tego ostatniego w „nic”. Diabeł zawsze zwycięża, a świat / został skradziony ludziom” i w miejsce prawdy Zły („*Książę tego świata*”) „podsunął ostatnim ludziom / świat fałszywy” („*Credo (fragmenty)*” CTS 344/4).

2. Bóg odnajdujący się w odwiecznym Synu

a). Między zwątpieniem a błaganiem – wymiar wolitywno-religijny

Już w bardzo wczesnych utworach Czesława Miłosza zauważyć możemy zainteresowanie problematyką Boga. Przykładem może być tutaj „*Jeszcze wiersz o ojczyźnie*” PCZ 38/1, w którym poeta przedstawia codzienne życie prostego ludu mieszkającego nad Niemnem i Niewiażą. Wiara w Boga u chłopów pracujących na roli jest czymś o c z y w i s t y m, nie podlegającym dyskusji. Autor tak mówi o chłopach: „[...] Koszą łąki, których zieleń jest / Największą radością świata / I wierzą, że dobry Bóg / Jak jastrząb w niebiosach lata. [...]”. PCZ 38/1. Natomiast w innym z wczesnych wierszy Autora „*Dalszych okolic*”, podmiot liryczny opisuje swoją sytuację egzystencjalną pełną wątpliwości, co do sensu własnego życia:

„[...]”

Nie odpowiadam na krzyk. Cóż ja mogę.
Ja nie pojmuję początku ni celu.
Nieustający krzyk: Odkupicielu,
weź z naszych rąk prawdziwą nagrodę.
Oddechy nasze na ciebie powieją
i otoczmy ciebie korowodem.
Zgódź się. Ty będziesz wysoko rozpięty
I uwieńczony, i nad świętych święty.

[...]”.

116/1 Wr

Oto wyraz pragnienia, aby Odkupiciel wziął „prawdziwą nagrodę”. Nagrodą są „oddechy” ludzi, obecność stworzenia wokół – jak można domniemywać – krzyża: „Ty będziesz wysoko rozpięty / i uwieńczony [...]”. 116/1 Wr. Myśl taka wydaje się być jednak wysoce utopijną, skoro człowiek podatny jest na sprzeniewierzenie się swemu Odkupicielowi oddając się na służbę „wiarom fałszywym” i „sztucznym bóstwom”. Rozziew między deklaracjami a praktyką życiową w kwestiach wiary w Boga świadczyć może o moralnych trudnościach i słabości każdego wierzącego, nieustannie poddawanego testowi z głębi swojej wiary:

„[...]”

Litości trzyma moc niesprawiedliwa,
i jestem z nimi, i co dzień mnie wleka.
Wiarom fałszywym, sztucznym bóstwom służę.

I próżno z niebios szept Ojca przyzywa,
gdy pokazuje ślad przebitą ręką,
zanim my wszyscy zginiemy w lazurze”.

116/1 Wr

A w innym z wczesnych utworów „*20 lutego 1938 roku*” (124/1 Wr), skierowanym, jak się zdaje, do Jarosława Iwaszkiewicza, czytamy:

„[...]”

Więc my, jeżeli jest w nas wiara w czas prawdziwy,
W dzierzaw nieziemskich moc, w widzenia dar,
Jesteśmy może znów chrzciciele z wody żywej,
Aby, gdy przyjdzie syn, zasłonę z oczu zdar”.

124/1 Wr

Poeci wchodzą tutaj w p r z e s t r z e ń s a k r a l n ą, są podobnie jak Jan Chrzciciel, zapowiadającymi przyjście Syna. Miłosz posiada głęboką świadomość potęgi poetyckiego daru, potęgi „dzierzawienia”, „nieziemskich mocy” i „daru widzenia”. Poetyckie zajęcie jest w istocie swojej proroczą misją, zanim nie zostanie zdarta zasłona odkrywająca ostateczne przeznaczenie świata i człowieka.

W tekście „*Zapisane wczesnym rankiem*” (31/3 Wr), czytamy, iż w książeczce autorstwa Ben Shahn’a poeta odnajduje zdania o malarstwie „wziętych od aleksandryjskiego Greka imieniem Maximus z Tyru”. Bóg – „ojciec / i nauczyciel / wszystkiego co jest [...]” 31/3 Wr, określony jest następującymi przymiotami: „starszy niż słońce”, „większy niż czas i wieczność”, „nie do wymówienia przez żaden głos”, „nie do ujrzenia przez żadne oko”²⁶⁶. Skoro jego byt pozostaje poza naszym umysłem i wyobraźnią, co świadczy o t r a n s c e n d e n c j i B o g a, musimy pomagać sobie tym, co widzialne i słyszalne na tym świecie, pisząc o pięknie i miłości, która się „przydarza ziemskim kochankom”, aby zbliżyć się do „jego istoty”²⁶⁷. Co jest najważniejsze w miłości? I w czym miłość się przegląda? Miłosz uważa, że wszystko, co przypomina ukochanego; wszystko, co jest śladem jego obecności; znakiem Jego istnienia. Mogą to być „rysy twarzy / ukochanego”, ale także pamiątka, mała włócznia, krzesło albo bieżnia. Dlatego Grek Maximus z Tyru powiada: „[...] Niech ludzie wiedzą, / co jest boskie, / uczynicie tak, / aby wiedzieli: / to wszystko. / [...]”. 31/3 Wr. Zadania stojące przed ludźmi, którzy nie mogąc ogarnąć istoty Boga, poszukują sposobów zbliżenia się do Niego, to „wiedzieć”, „kochać” i „pamiętać”. Byłaby to zatem droga znana wczesno-średniowiecznym filozofom, teologom i mistykom, w której widzialny świat odnosi nas do niewidzialnego Stwórcy. Dobrym przykładem może być tutaj teologia k a t a f a t y c z n a Pseudo-Dionizego Areopagity, który mówi, że aby opisać istotę Boga, przypisujemy Mu określenia zaczerpnięte ze świata stworzeń; takie jest Dobro, Prawda, Piękno, choć nawet najwyższe z nich i tak nie będzie w stanie oddać i wyrazić Jego istoty²⁶⁸. Dlatego też Autor „*Imion Boskich*”, jako uzupełnienie teologii katefaticznej skłania się ku teologii a p o f a t y c z n e j budowanej na negacji, i tym samym ujmującej istotę Boga jako Bytu „nie-podobnego” do jakiegokolwiek rzeczy na świecie²⁶⁹. W ten sposób zachowana

²⁶⁶ Por. 31/3 Wr.

²⁶⁷ Poeta zauważa: „[...] lecz my / niezdolni będąc / pojąć / jego istoty, / używamy pomocy / dźwięków / dźwięków imion, / i obrazów, / kutego złota / i kości słoniowej, / i srebra, / roślin / i rzek, / górskich / szczytów / i strumieni, / tęskniąc do / wiedzy o nim, / i w naszej / słabości / nazywając wszystko / co jest / piękne / na tym świecie / według jego / natury – / tak właśnie jak się przydarza / ziemskim kochankom, [...]”. 31/3 Wr.

²⁶⁸ Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 362-367.

²⁶⁹ „Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem, mniemaniem, rozumem i rozumieniem, słowem i pojmowaniem; nie może być nazwany ani pomyślany; nie jest liczbą, porządkiem, wielkością, małością, równością, nierównością, podobieństwem, niepodobieństwem; nie stoi, nie porusza się, nie odpoczywa, nie posiada mocy i nie jest ani mocą, ani światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; nie można Go objąć ani myślać, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednością, ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem, ani niczym innym, co jest nam znane, lub jakimś innym bytem; nie jest też niczym z niebytu, ani czymś z bytu; jest niepoznawalny, jaki jest, przez byty, i nie zna bytów takimi, jakie są; nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy

zostaje absolutna Transcendencja Stwórcy względem stworzenia. Oczywiście domyślamy się, że droga apofatyczna dla podmiotu lirycznego jest nie do przyjęcia z uwagi na zanurzenie poety w fizykalności, „cielesności” stworzenia. To właśnie ten świat, postrzegany i doświadczany poprzez zmysły jest przecież zadatką powrotu do Utraconego Ogrodu; jest „materiałem”, w którym niezniszczalna forma Bytu, jak genetyczna pamięć, może być zachowana.

„*Veni Creator*” (MBI 52/3), to jeden z najbardziej osobistych utworów Miłosza wprost skierowany do Boga – Ducha Świętego. Podmiot wiersza wzywa Ducha Świętego, aby przyszedł w widzialnych znakach swojej obecności. Bo znaki widzialne są skrojone na potrzeby człowieka pragnącego za pomocą zmysłów doświadczać obecności Boga. Pragnienie znaków objawiających istnienie i działanie Boga jest pragnieniem otrzymania dowodu; jest sposobem potwierdzenia istnienia przedmiotu wiary. Liryczne „ja” rozumie, że „znaki mogą być tylko ludzkie”, a wysiłek wiary pozostać musi kroceniem w ciemności braku oczywistości. Wołanie do Ducha Stworzyciela jest zatem wołaniem z głębi wiary, i takim winno pozostać:

„[...]”

Jestem człowiek tylko, więc potrzebuję widzialnych znaków,
 już się przedko budowaniem s c h o d ó w a b s t r a k c j i. [podkr. M.D.]
 Prosiłem nieraz, wiesz sam, żeby figura w kościele
 podniosła dla mnie rękę, raz jeden, jedyny.
 Ale rozumiem, że znaki mogą być tylko ludzkie.
 [...]”.

MBI 52/3

Interesująca jest natomiast prośba, jaką kieruje poeta do Ducha Stworzyciela. Mowa jest tutaj o człowieku p r z e b ó s t w i o n y m²⁷⁰; o człowieku jako widzialnym znaku działającego w nim Boga. To właśnie taki człowiek, nawet gdyby był tylko jeden, staje się najlepszym dowodem istnienia i działania Ducha Świętego. Dlatego, że „patrzac na niego, podziwiać mogę Ciebie” MBI 65/3. Miłosz sprzeciwia się „budowaniu stopni abstrakcji”²⁷¹, to znaczy takiemu sposobowi mówienia o Bogu, który jest bliski spekulacjom teologicznym. Wybiera drogę „widzialnych znaków”, znaków podpadających pod zmysłowy ogląd świata. Sprzeciw wobec akademickiego sposobu argumentacji na rzecz istnienia Boga, u naszego Autora związany jest z intymnym przeżywaniem doświadczenia cielesności. Obraz świata, w którym traci się wiarę w Boga przynosi utwór „*Jak było*” (MBI 65/3). Podmiot

niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, w: Tenże, *Pisma teologiczne*, t. I, dz. cyt., s. 170.

²⁷⁰ Tak o przebóstwieniu pisze Tomáš Špidlík: „Przebóstwienie człowieka odpowiada wewnętrznej logice <uczułowienia>, wcielenia Boga: chodzi o tajemniczą wymianę, w której <każdy przejmuje właściwości drugiego>”. [...] Ignacy z Antiochii przypomniał w listach członkom chrześcijańskich środowisk, że są <nosicielami Boga> (*theophoroi*), <pełni Boga> (*theou gemete*), etc. Jednak to Klemensowi z Aleksandrii przyszło nadać tej doktrynie odpowiedniego wyrazu, odwołując się bezpośrednio do słowa przebóstwienia: <Słowo stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się, od człowieka, w jaki sposób będąc człowiekiem, możesz stać się Bogiem>. Atanazy, który ustanowił równość pomiędzy usynowieniem a przebóstwieniem, z troską podkreślił, że owo upodobnienie się do Boga nie jest jednak utożsamieniem się z Nim: przebóstwienie bowiem nie sprawia, że stajemy się <jak Bóg prawdziwy czy jego Słowo, lecz takimi, jakimi chciał nas Bóg, który przyznał nam tę łaskę>”. T. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziejewicz, Kraków 2005, s. 76-77.

²⁷¹ Co rozumieć możemy jako dezaprobatę wobec scholastyki, jako metody uprawiania teologii. Por. np. J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000.

wypowiadający się w wierszu widzi „nieobecność” *sacrum*; widzi „karę / utraconej na zawsze obietnicy”. Zabija ją – tę obietnicę – nowoczesna cywilizacja techniczna: „mocarstwo przeciw – spełnienia”.

„[...]”

Żaden orzeł-stwórca nie szybował w powietrzu, z którego
wytracono piorun jego chwały.

Opiekuncze duchy skryły się za podziemne łoża bulgoczącej
rudy i targały niekiedy powierzchnią, aż pękała materia autostrad.

Bóg Ojciec nie przechadzał się, doglądając latorośli cedru, nie
słyszano już nigdy jego wielkiego oddechu.

Syn jego nie znał synostwa i odwracał oczy mijając krzyż
neonowy, płaski jak ekran strip-tease.

Tym razem był to naprawdę koniec Starego i Nowego Testamentu.

[...]”.

MBI 65/3

Obraz utraty Boga jest zarazem obrazem wygnania z Raju. Nie słysząc już „wielkiego oddechu” Boga, Jego nieobecność w świecie współczesnym potwierdzona jest przez nieznaną synostwa bożego. Syn-człowiek „odwraca oczy mijając krzyż” – znak zbawienia przestaje być dla niego ważnym i rozpoznawalnym. Kultura współczesna staje się kulturą bez Boga inicjuje czasy „końca Starego i Nowego Testamentu”. Te nowe czasy można nazwać – używając terminologii zapożyczanej od Jean-Luc Marion – czasami „Boga bez bycia”; boga, który przybiera postać Idoli. Taki „pomniejszony” Bóg, skrojony na miarę tego, co ludzie potrafili przyswoić sobie z boskości, wyznaczy horyzont ludzkich zainteresowań²⁷². W ten sposób „koniec” Boga Żydów i Chrześcijan, okazuje się końcem wielkiego ontologicznego, aksjologicznego a nade wszystko *eschatologicznego* projektu, w którym Obietnica „przeobstwienia” człowieka i doprowadzenia go do Utraconego Raju definitywnie legła w gruzach. Na jej miejsce pojawiła się Historia oraz idolatria, w której człowiek wciąż poszukuje namiastek swojej własnej pełni²⁷³. Skoro „krzyż” nie jest już Znakem wyzwolenia i widoku na inne, pełniejsze trwanie w przestrzeni eschatologicznej, to staje się on semantycznie pustym symbolem, rekwizytem płonnych nadziei. Owszem, jakieś formy quasi-religijnego zaangażowania wciąż jeszcze istnieją. „Ale żaden z nich nie oznajmił narodzin dzieciątka-odkupiciela” (MBI 65/3). Ostatecznie wszyscy ci nieliczni już „którzy tęsknili do Królestwa”, stawali się marginesem społeczeństwa, które porzuciło chrześcijaństwo. Ich wszystkich – wciąż jeszcze wiernych – nazwać można „potomkami zhańbionego mitu”. Utrata *eschatologicznych nadziei*, to dla

²⁷² Francuski filozof pisze: „[...] idol jest zapisem boskości na miarę ludzkiego spojrzenia. [...] stanowi pewien najniższy stopień boskości; przypomina to, co ludzkie spojrzenie doświadczyło z boskości”. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 35.

²⁷³ „Idola mierzy się miarą *templum*, które ludzkie spojrzenie, patrząc ku niebu, za każdym razem ogranicza na swoją miarę – *deus is, cuius templum est omne id quo conspicias*, bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz. Bóg, którego przestrzeń przejawiania się jest mierzona tym, co może udźwignąć spojrzenie, to właśnie idol”. Tamże.

Miłosza jeden z najpoważniejszych symptomów kryzysu światopoglądowego, w jaki popadła współczesna cywilizacja Zachodu.

W dwóch poetyckich tekstach Czesław Miłosz zwraca się do Jezusa, co już samo w sobie mówi nam o bardzo osobistym stosunku, jaki poeta żywi wobec Mistrza z Nazaretu. W utworze „*Jakże znosiłeś*” (MBI 69/3), podmiot liryczny pyta o widzialny wymiar wiary; o religijność obrzędów pełnych splendoru i ziemskiego przepychu. Ale jest to również pytanie o to, czym dla Jezusa jest „wieża ciśniętych w powietrze lamentów!”?

„[...]”

I kto z kłamotem dzwonkiem, słońcem sakramentów
Między nim i Tobą przechadzać się ośmieli?”

MBI 69/3

W gruncie rzeczy pytania stawiane przez poetę są pytaniami o sposób obcowania z Tajemnicą; o właściwą miarę odniesienia człowieka do Boga. W tym kontekście Miłosz szuka odpowiedzi na pytanie o obecność sfery *sacrum* w materii. Idzie to w parze z sensualizmem właściwym dla stosunku poety do rzeczywistości otaczającego go świata. A w innym wierszu – „*Im więcej*” (MBI 75/3 – poeta czyni akt wyznania, ba ma „pewność”, co do Bóstwa Jezusa Chrystusa:

„Im więcej razy na dzień jesteś znieważony,
Im śmieszniejsze na ciebie wkładają korony
I krzyczą urągając: pokaż swoją siłę,
Albo liczą cię między pamiątki niebyłe,
Im więcej żalu, drwiny, gniewu, oskarżenia,
Bo słowo twoje z miejsca nie ruszy kamienia,
Tym bardziej pewnym mogą być tego jednego:
Że ty jesteś, zaiste, Alfą i Omegą”.

MBI 75/3

„Pewność” poety budowana jest na zaprzeczeniach, zniewagach, śmieszności i odrzuceniu przez współczesnych. Miłosz pisze, że „im więcej żalu, drwiny, gniewu, oskarżenia” kierowane jest w stronę bezsilnego Boga, którego „słowo” – „z miejsca nie ruszy kamienia”, tym bardziej przekonany jest o tym, że jest „Alfą i Omegą”. A zatem dla lirycznego „ja” nie liczy się spektakularność działania Boga, lecz Jego pokorne uniżenie się; Jego rezygnacja z wszelkich atrybutów boskości. Kenoza Boga jest potwierdzeniem Jego panowania²⁷⁴. Tak więc zasadnym wydaje się pytanie o nasz, ludzki sposób odnoszenia się do Boga. Innymi słowy: czym w gruncie rzeczy jest miłość do Boga? Pytanie to poeta stara się sproblematyzować, w jakiś sposób poddać próbie. W utworze „*Twierdzenie i odpowiedź*” (MBI 74/3), zauważa:

„– Miłość do Boga jest miłością do siebie.
Gwiazdy i morza wypełnia najmiłsze ja
Słodkie jak poduszka i ssany duży palec.

²⁷⁴ Św. Paweł w „*Liście do Filipian*” pisze o Chrystusie: „[...] On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie [podkr. moje – M.D.], przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”. Flp 2, 6-8.

– Byłoby to niepochlebne dla adorujących,
gdyby konik polny, terkocząc w gorącej trawie,
mógł wysławiać tę właściwość, która nazywa się b y ć
w sposób ogólny, a nie odnosząc jej tylko do własnej osoby”.

MBI 74/3

Czy prawdziwe jest twierdzenie, że „Miłość do Boga jest miłością do siebie”? Czy miłość do Boga jest przejawem egoizmu, czy też wyraża się w niej ukochanie samego siebie, jako stworzenia niosącego w samym sobie „obraz i podobieństwo” do swego Stwórcy. „Wysławianie” przez „konika polnego” właściwości *bycia*, jako przynależnej każdemu bytowi, wydaje się być wyrazem metafizyki, która w poszczególnych bytach odnajduje to, co im przynależne w ogólny sposób. Zatem pochwała istnienia, jako niezbywalnej własności każdego bytu jest dla Miłosza argumentem przeciwko wszelkiemu redukcjonizmowi i egoizmowi odnoszemu się „tylko do własnej osoby”. Każde istnienie, każdy byt już sam w sobie zasługuje na miano czegoś wyróżnionego; czegoś, co przez sam fakt bycia sprzeciwia się „adorującym” samym siebie. A w innym wierszu – „*Przed majestatem*” (HOP 214/3) – poeta zastanawia się nad trudnościami oddawania Bogu chwały w chwilach cierpienia, a zwłaszcza wtedy, gdy nasze modlitwy nie zostały wysłuchane²⁷⁵. Kim jest zatem ten, kto mimo niewysłuchanych modlitw „tańczy przed Majestatem”? Z pewnością jest człowiekiem wiary, której nie opiera na skuteczności swoich modlitw, to znaczy nie wystawia Boga na próbę. „Tańczący przed Majestatem”²⁷⁶ uznaje suwerenność działania Boga, tym samym jest pełen ufności, iż Przedwieczny lepiej wie, co dla nas jest w danym momencie najlepsze. Podobną myśl wypowie poeta w innym swoim utworze – „*Argument*” (K 166/4). W Bogu mieści się wszystko; On „potrafi spisać rejestr” wszelkich wydarzeń. Podmiot wiersza przygląda się mnogości „pór” i „sezonów”, w których był kimś określonym, zawsze trochę innym („o jedną kreskę”). Doświadczenie „korekty” samych siebie w ciągu mijającego czasu jest doświadczeniem zmiany, ale również doświadczeniem bogactwa. Stąd „argument” za Bogiem, jako Bytem Pojemnym, Bytem Pamiętającym wszystko, co kiedykolwiek było treścią naszego doświadczenia.

W „*Medytacji*” (DO 274/4) odnajdujemy modlitwę poety, w której pobrzmiewa nuta pogodzenia się z miarą własnego człowieczeństwa. Mowa jest tutaj również o fałszywym obrazie Boga, jaki noszą ludzie w swojej świadomości. Chcą Go widzieć Tronującego, pełnego splendoru i chwały; pragną doświadczać jego władzy nad ziemią przybierającej postać konkretnej opieki i ochrony od „powietrza, głodu, ognia i wojny”. Bóg jednak jest kimś innym od naszych wyobrażeń i oczekiwań. On godzi się na swój fałszywy obraz, jaki noszą w sercach i umysłach ludzie. Bóg „wybacza ich pomyłkę”, nawet jeśli brała się ze świadomego „fałszu”, co do tego, kim jest. W Bogu jest wiele wyrozumiałości dla błędów, jakie popełniają ludzie²⁷⁷. W drugiej części utworu poeta wyznaje swój podziw wobec Boga

²⁷⁵ Poeta pisze: „Gorzko Boga w nieszczęściu chwalić, / myśląc, że nie uratował, chociaż mógł. // Anioł Jehowy nie dotknął powiek / człowieka, którego trzymam ze rękę, / świadek bezwolny cierpienia bez winy. // Niewysłuchana modlitwa, jego i moja. [...]”. HOP 241/3.

²⁷⁶ Przypomnieć można tutaj postać króla Dawida tańczącego przed Arką Przymierza. W „*Drugiej Księdze Samuela*” czytamy: „Kiedy Arka Pańska przybyła do Miasta Dawidowego, Mikal, córka Saula, wyglądała przez okno i ujrzała króla Dawida, jak p o d s k a k i w a ł i t a ń c z y ł p r z e d P a n e m [podkr. moje – M.D.]: wtedy wzgardziła nim w sercu”. 2 Sm 6, 16.

²⁷⁷ Oto charakterystyka działania Boga, jaką przedstawia poeta: „[...] Wędrowiec, popasający u niewidzialnych wód, podtrzymywałś / mały ogienek w mroku, / I przy nim, zamyślony, potrzasałeś głową. / Tak bardzo chciałeś im pomóc, rad, kiedy Ci się udało. / Współczując im, wybacząc ich pomyłkę, / Ich fałsz, którego byli świadomi, udając, że o nim nie wiedzą, / I nawet brzydotę, kiedy gromadzili się w swoich kościołach. [...]”. DO 274/4.

i chęć rozmowy z Nim „z pokłonem błagalnika”, prosząc o przyjęcie do „Twojej chwały”. Miłosz wyznaje:

„[...]
 Panie, serce moje jest pełne podziwu i chcę rozmawiać z Tobą,
 Bo myślę, że mnie rozumiesz, mimo moich sprzeczności.
 Zdaje mi się, że teraz już wiem, co znaczy kochać ludzi
 I dlaczego nam w tym przeszkadza samotność, litość, gniew.
 Wystarczy mocno i wytrwale zastanawiać się nad jednym życiem,
 Pewnej kobiety na przykład, jak teraz robię,
 A ukazuje się wielkość tych, jakże słabych istot,
 Które umieją być prawe i dzielne, cierpliwe aż do końca.
 Cóż mogę więcej, Panie, niż tak rozpamiętywać
 I stanąć przed Tobą z pokłonem błagalnika,
 Dla ich bohaterstwa prosząc: przyjm nas do Twojej chwały”.

DO 274/4

Pod koniec życia Czesław Miłosz w utworze „*Sanctificetur*” (WO 332/5) formułuje swoje religijne *credo*, na które składają się następujące elementy:

Po pierwsze: prawdziwa wartość człowieka leży w jego związku z Bogiem. Ma być to związek wyznawczy, związek, w którym człowiek oddaje chwałę swojemu Stwórcy. „Cóż jest człowiek bez Twojego imienia na ustach?”.

Po drugie: życie z Bogiem jest pierwszorzędną powinnością człowieka; jest rzeczywistością stojącą u zarania zaistnienia człowieka – „pierwszy łyk powietrza / i pierwszy płacz niemowlęcia”.

Po trzecie: władza Boga leży w intymnym związku z konkretnym człowiekiem. Jest władzą nad jego „sercem”.

Po czwarte: Bóg jest bezbronny wobec prawa konieczności rządzącego światem. A ten ostatni oddany został diabłu – „potęgą należy do Księcia tego świata”.

Po piąte: Bóg jest bezbronny.

Po szóste: dobrzy i pożądanicy Boga ludzie – „uświęcają” Jego Imię.

Po siódme: Bóg jest transcendentny, wysoko wyniesiony ponad świat. – „Wysoko nad ziemią obojętności i bólu / jaśniej Twoje imię”²⁷⁸.

Ostatni z wierszy Czesława Miłosza, to „*O Zbawieniu*” (WO 333/5):

„Zbawiony dóbr i honorów,
 Zbawiony szczęścia i troski,
 Zbawiony życia i trwania,
 Zbawiony”.

WO 333/5

Co to znaczy zbawiony? Pozbawiony? Wyzwolony? Otwarty na nowe? Zbawienie jest darem. Jest otwarciem drzwi wieczności. W totalności zbawienia nikną wszelkie inne jakości:

²⁷⁸ „Cóż jest człowiek bez Twojego imienia na ustach? // Twoje imię jest jak pierwszy łyk powietrza / i pierwszy płacz niemowlęcia. // Wymawiam Twoje imię i wiem, że jesteś bezbronny, / ponieważ potęgą należy do Księcia tego świata. // Rzeczy stworzone oddałeś we władzę konieczności, / dla siebie zachowując serce człowieka. // Uświęca Twoje imię człowiek dobry, / uświęca Twoje imię pożądanicy Ciebie. // Wysoko nad ziemią obojętności i bólu / jaśniej Twoje imię”. „*Sanctificetur*” WO 332/5.

„dobra”, „honory”, „szczęście”, „troski”, a nawet „życie” i „trwanie”. W Zbawieniu dotykamy czegoś, czego nie sposób opisać. Zbawienie jest Nieznanym, do którego jesteśmy powołani, jest totalnością Nowego²⁷⁹.

b). Między istnieniem a nieistnieniem Boga – wymiar intelektualny

„*Albo-albo*” (DO 257/4), to jeden z fundamentalnych utworów, w których Miłosz podejmuje centralny dla swojej twórczości problem konsekwencji przyjęcia *t e o c e n t r y c z n e g o* sposobu tłumaczenia rzeczywistości, bądź też odrzucenia wszelkich religijnych uroszczeń ludzkości na rzecz pozytywizmu i sceptycyzmu. Dla podmiotu lirycznego sprawa istnienia bądź nieistnienia Boga i konsekwencje stąd wynikające zdają się mieć kapitalne znaczenie. Pierwsza część wiersza pokazuje konsekwencje przyjęcia w całości nauki głoszonej przez chrześcijaństwo. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa usensawniają wszelkie ludzkie działania naznaczając je pieczęcią świętości i trwałości na wieki. W takiej perspektywie każdy człowiek odkrywa w sobie powołanie kapłańskie, „a więc publiczne świadczenie na boską chwałę / Słowami, muzyką, tańcem i wszelkim znakiem” (DO 257/4). Poeta pisze:

„Jeżeli Bóg wcielił się w człowieka, umarł i zmartwychwstał,
Wszelkie ludzkie zajęcia są godne uwagi
Tylko w tym stopniu, w jakim od tego zależą,
To znaczy zyskują sens przez to wydarzenie.

Powinno się myśleć o tym w dzień i w nocy,
Co dzień, latami, coraz mocniej i głębiej,
A już najbardziej o tym, że historia ludzkości jest święta
I każdy nasz uczynek jest jej częścią, [wszystkie
podr. M.D.]
Zapisany na wieki, i nic nie przepada.

[...]”.

DO 257/4

Kiedy Miłosz pisze, że „historia ludzkości jest święta”, to słowa te odnieść możemy do koncepcji św. Augustyna z jego słynnego dzieła „*O państwie Bożym*”. Augustyn uważa, że nurt dziejów wyznaczony jest poprzez splot historii państwa bożego i ziemskiego. O rodzaju danej społeczności decyduje przejawiana przezeń miłość²⁸⁰. Augustyn mówi o dwóch rodzajach porządku: cielesnym, który odpowiada człowiekowi zewnętrznemu, oraz duchowym odpowiadającym wewnętrznemu człowiekowi. W ludzkich społeczeństwach reprezentowany jest zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny człowiek. Obie społeczności,

²⁷⁹ W jednym z esejów pisałem o tym utworze: „Tak napisać może tylko ktoś, kto jest Wolny, wolnością przychodzącą do jego wnętrza; Wolnością, będącą Oślepiającym Światłem; Wolnością, wobec której rozum i wyobraźnia stają w osłupieniu. Zbawienie jest tutaj Totalne; jest rzeczywistością Pełni, do której zawsze dążył autor *Dalszych okolic*. I wszystko w nim zamyka się i nie pragnie już dopowiedzenia. Zbawiony znaczyć może tyle, co nasycony. Zbawiony znaczyć może tyle, co Obdarzony na zawsze Formą własnego istnienia. Tutaj mistycyzm Czesława Miłosza zdaje się sięgać kresu. Dzieło zamknięte, opieczetowane – całkiem przemienione przez Wielki dar nie z ręki ludzkiej pochodzący”. M. Dzień, *Otwórz szeroko okno. Esej o mistycznej poezji*, „Kresy” 2009, nr 3 (79), s. 113.

²⁸⁰ Biskup Hippony pisze: „Aby się dowiedzieć, jaki jest każdy naród, trzeba by patrzeć na to, co miłuje”. Zob. św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 795.

choć rozdzielone duchowo, fizycznie egzystują na ziemi wspólnie, gdyż wszyscy potrzebują dóbr materialnych. Niemniej dla ludzi wewnętrznych, dobrych, rzeczy materialne stają się przyczyną radości, podczas, gdy ludzie zewnętrzni, źli owładnięci są jedynie chęcią korzystania z nich²⁸¹. Bytowanie obu tych społeczności w istocie swojej jest pozornie wspólne, gdyż *Civitas Dei* żyje z wiary, czyniąc jedynie użytek z instytucji społeczności ziemskiej. Alternatywną postawą – pisze Miłosz – wobec zaprezentowanej wyżej jest uznanie, że „to, co głosi chrześcijaństwo, jest fikcją” (DO 257/4), a nasze istnienie jest przypadkowe, bez oznaczonego sensu i kresu. Wszelkie zaś poczucie z ł a i g r z e c h u stanowiło aberrację umysłu poddanego z ł u d z e n i u. Dlatego, powiada poeta, trzeba wyciągnąć odpowiednie wnioski:

„[...]”

Należy chodzić i głosić, i nie ustawać.
Przypominać na każdym kroku, kim jesteśmy.
Że nasza zdolność do aberracji nie ma granic,
I że każdy, kto wierzy w cokolwiek, ten się myli.

Jedynie godna szacunku jest skarga na naszą nietrwałość,
Na jeden dla wszystkich koniec przywiązań i nadziei.
Tak jakbyśmy, grożąc obojętnemu niebu,
Spełniali to, co najbardziej wyróżnia nasz gatunek.

„[...]”.

DO 257/4

Część trzecia wiersza przynosi rozwiązanie alternatywy „albo-albo”. Podmiot utworu szuka pogodzenia sprzecznych poglądów na naturę rzeczywistości postrzeganej w wymiarach fizycznych i duchowych. Spór między nauką a religią jest sporem „pozornym”, skoro „od wieków żyją razem ludzie i bogowie” (DO 257/4). Autor stwierdza:

„[...]”

Ależ gdzież tam! Jakie albo-albo?
Od wieków żyją razem ludzie i bogowie.
Prośby są zanoszone, o zdrowie, o pomyślną podróż.

Nie żeby stale rozmyślać nad tym, kim był Jezus.
Gdzież nam, zwyczajnym ludziom, do Tajemnicy.
Dosyć, że nasłuchując pobożnych sąsiadów,
Oddajmy jej cześć każdej niedzieli.

„[...]”

Obyśmy nie troszczyli się o nasz los po śmierci,
Ale tutaj na ziemi szukali zbawienia,
Starając się o dobro wedle naszej miary,
Wybacząc śmiertelnym niedoskonałość. Amen”.

DO 257/4

²⁸¹ „Dobrzy używają świata ku temu, iżby się Bogiem cieszyć; źli przeciwnie: Boga chcą używać ku temu, iżby się światem cieszyć”. Tamże, s. 556.

Podmiot liryczny wycofuje się tutaj z opowiedzenia się po jednej ze stron sporu o istnienie lub nieistnienie Boga. Wydaje się, że uznaje kwestię tę za nierozstrzygalną na bazie poznania naukowego. Stąd odwołuje się do codziennego doświadczenia, w którym to, co boskie miesza się z ludzkim. Wiersz kończy się wezwaniem do uczciwego życia opartego o zasady moralne.

W utworze „*Dlaczego?*” (NBR 46/5), poeta zastanawia się nad przyczynami braku „dziękczynienia i wiekistej chwały” wobec Boga za ocalenie świata od zła przebranego w szaty totalitarnego państwa. Bóg dokonał swego dzieła: „wyłamał zęby ze szczęki pożercy maluczkich / Obalił silnego, który miał panować na wieki” (NBR 46/5), a jednak ludzie nie oddają Mu chwały:

„[...]”

Zapomniano odśpiewać *Te Deum* i słać Pana Zastępów.
W milczeniu wymawiane jest imię Ukrytego Boga.

Nikt nie maluje Mocarza w błyszczącej zbroi,
Który przechadza się w obłokach nad polem bitwy.

Który mówi: Moja jest pomsta, moje karzące ramię,
Ja wybieram dzień i godzinę tysiąclecia.

[...]”.

NBR 46/5

Podmiot wypowiadający się w utworze kreśli obraz społeczeństwa, które „zapomniało” swojego Boga; społeczeństwa pogrążonego w erozji *sacrum*. Objawia się w nim pewna wstydlivość wobec wszelkich manifestacji religijnego kultu; wstydlivość podszyta – jak należy mniemać – utratą wiary w Jego realne istnienie i opiekę, jaką sprawuje nad swoim ludem. Każdemu, kto nie myśli eschatologicznie, temu nie dostaje wiary, i sprawy swoje rozważa jedynie w sposób czysto ludzki. Miłosz przypomina tutaj konsekwencje życia wiarą, gdzie Bogu oddaje się „dzień i godzinę” pomsty. A skoro tego nie ma, to na próżno oczekiwać możemy ludzkiego zachwyty nad działaniem Jego potęgi: „Gdzie solenne zgromadzenia ludów pod niebem błyskawic Jedyne, / Gdzie pokorne rozmyślanie nad Jego dziełem?” (NBR 46/5). Żyjemy raczej w dojmującym przeświadczeniu o potężde Zła, wobec której nie sposób się obronić:

„[...]”

Trwożni, przecierają oczy, wiedząc tylko, że na zło nie masz miary.
Że wystarczy krzyknąć z radości, a powróci z podwójną siłą.
Dalej wypatrują znaków na niebie, kół ognistych, różg i krzyży,
Pamiętając słowo Historia, której drugie imię zagłada”.

NBR 46/5

Z podobnym problemem istnienia albo nieistnienia Boga zmaga się Autor w jednym z ostatnich swoich wierszy: „*Jeżeli*” (WO 330/5). Podmiot utworu sprawę stawia w następujący sposób: albo jest Bóg, albo to człowiek czyni z siebie samego boga, a więc kogoś, kto w nieograniczony sposób może stanowić prawa moralne („wynaleźliśmy dobro i zło”). Poeta zauważa:

„Jeżeli Boga nie ma

Jeżeli Boga nie ma,
To znaczy, że my jesteśmy bogami.

Powiedzieliśmy <nie> prawu świata,
Które jest prawem przemijania i śmierci,
Jak też prawem nieświadomości.
Wynaleźliśmy dobro i zło. [wszystkie podkr. M.D.]
Wybudowaliśmy katedry.
Wzniesiliśmy ołtarze na cześć Nieobecnego.
Uwierzyliśmy, że odzyskamy utracony Raj”.

WO 330/5

W sposób nieco ironiczny Miłosz pokazuje konsekwencje „ubóstwienia” człowieka. Okazuje się bowiem, że jego „nie” wobec „przemijania i śmierci”, w niczym nie zmienia fizycznego stanu rzeczy. Zarówno śmierć, jak i przemijanie stanowią nieodłączną podstawę rzeczywistości. Każde ludzkie działanie, a zwłaszcza to, które miało mu pomóc „odzyskać utracony raj”, musiałyby okazać się chybionym skoro ołtarze zostały wzniesione „na cześć Nieobecnego”. Konsekwencje nieistnienia Boga okazują się bolesniejsze od faktu Jego Obecności. Wszystko bowiem okazuje się względne i przypadkowe. Wszystko okazuje się bezcelowe. W „*Nieobjętej Ziemi*”, poeta pisze:

„<Jeżeli, jako konsekwentni ateści, zastąpimy Boga (pojętego jako świadomość i wola [...] przez Społeczeństwo (Państwo) i Historię, musimy powiedzieć, że cokolwiek znajduje się poza zasięgiem społecznej i historycznej weryfikacji, zostaje na zawsze odsunięte w dziedzinę opinii (doxa)>. Tyle wielki propagator Hegla we Francji, Alexandre Kojève (Korżewnikow). I w tym jednym zdaniu zawiera się przepowiednia epoki, kiedy człowiek, pozbawiony pojęcia prawdy, popadnie w całkowitą zależność od Państwa”.

NZ 78/4

Bóg w sferze „opinii” (doxa), to kondycja świata, w którym wszelkie religijne roszczenia wobec transcendencji zredukowane zostają do Społeczeństwa i Historii, jako jego odpowiedników. Miłosz fakt ten wiąże z utratą „pojęcia prawdy”, jako wartości określającej stosunek człowieka do otaczającego go świata. To zaś w prosty sposób prowadzi do ideologizacji życia jednostki, do zawłaszczenia przez Państwo monopolu na określenie naszej istoty. Nie trudno zgadnąć, że w ten sposób człowiek pozbawiony zostanie (lub sam siebie pozbawi) wszelkich eschatologicznych, to znaczy przekraczających fizyczne, odniesień; zwłaszcza zaś odniesienia do Boga. Zatem – przywołując myśl Aleksandra Kojève – ateści wybierając Społeczeństwo zamiast Boga, jako punkt odniesienia dla swojego życia, konsekwentnie muszą odrzucić jakiegokolwiek nadzieje na pośmiertne wypięnienie się losu człowieka. W ten sposób rzeczywistość możemy postrzegać jako – jak zauważa filozof – „obecność istniejącą poza czasem lub wiecznie tożsamą ze sobą. [...] Jest więc rezultatem zrodzonym z projektu oraz projektem zrodzonym z rezultatu. Krótko to ujmując, rzeczywistość odsłania się w swej dialektycznej prawdzie jako synteza”²⁸².

²⁸² Zob. A. Kojève, *O wieczności, czasie i pojęciu*, tłum. J. Zychowicz, „Kronos” 2009, nr 3 (10), s. 132.

c). Między odejściem Boga a tęsknotą za Nim

Dla Tadeusza Różewicza kwestia istnienia lub nieistnienia Boga od razu jawi się bardziej jako zagadnienie egzystencjalne, a nie intelektualne. Problematyka Boga zajmuje Różewicza o tyle, o ile ma ona swoje odniesienie do człowieka. W ten sposób Autor „*Płaskorzeźby*” temat Boga włącza w szeroko rozumianą antropologię. Utwór „*bez*” (P 253/3), to jeden z najbardziej dramatycznych utworów Różewicza poświęcony kwestii Boga. Poeta pisze:

„największym wydarzeniem
w życiu człowieka
są narodziny i śmierć
Boga [wszystkie podkr. moje M.D.]

[...]”

P 253/3

W punkcie wyjścia wiersz określa swoistego rodzaju *status questionis*, a są nimi: „narodziny i śmierć / Boga”. Postrzegane są one jako fundamentalne, „największe wydarzenie” w życiu człowieka. Implikacje takiego postawienia sprawy zdają się być trudnymi do przecenienia, świadczą bowiem o istotnym znaczeniu sfery religijnej, więcej: wiary w Boga, w światoodczuciu Różewicza. „Narodziny i śmierć Boga” wyznaczają punkt graniczny w projekcie egzystencji każdego człowieka. A zatem ostatecznie to Bóg oraz odniesienie do Jego istnienia bądź nieistnienia ogniskują w sobie całą indywidualną historię człowieka. Odchodzący Bóg od człowieka i człowiek opuszczający Boga, to przestrzeń w której postawione może zostać Wielkie Pytanie, na które jedyną odpowiedzią jest *brak* o *dpowie* *dzi* i („nie znam odpowiedzi”). Przestrzeń odchodzenia Ojca „bez znaku bez śladu / bez słowa”, to *przestrzeń* *Pustki*, duchowej Próżni, ostatecznego Opuszczenia, gdzie na nowo życie trzeba uczynić możliwym do przeżycia; gdzie odnaleźć (albo stworzyć) trzeba będzie znaki nowej aksjologii. Odłączenie Boga od człowieka i człowieka od Boga, to sytuacja rodzenia się nowej rzeczywistości, w której już nic nie może być jasne i ostateczne, raz na zawsze określone. Życie, w którym można trwać bez Boga będzie musiało zadowolić się w *zgle* *dnosc* *ia* w sferze metafizycznej i etycznej; będzie musiało budować na nowo świat bez niepowątpiewalnych podstaw. Dramatyczność „*bez*”²⁸³ – Boga niczym nie może być zastąpiona, niczym zniwelowana. Pozostać musi – jak się wydaje – w sferze nieudanego projektu życia poszukującego dla siebie formuły ocalającej.

²⁸³ Na interesujące językowe konotacje użytego przez poetę w tytule wyrażenia – „bez” wskazuje Z. Zarębianka. Autorka zauważyła: „Tytuł [...] jest tu... przyimkiem, oznaczającym jakiś brak i w istocie daje się traktować jako swego rodzaju synonim rzeczownika brak. Nawiasem mówiąc, warto zauważyć, jak bardzo nietypowy jest to synonim i jak nowatorski od strony poetyckiej. W normalnym bowiem użyciu synonim, czy wyraz bliskoznaczny jest tą samą – gramatycznie – częścią mowy, co słowo, którego jest równoważnym odpowiednikiem. W wierszu Różewicza natomiast domyślny element rzeczownikowy zostaje zastąpiony przez formę przyimkową, która – patrząc od strony systemu języka – zwykle nie funkcjonuje przecież jako samodzielny element znaczeniowy, lecz zawsze wymaga tzw. rekacji. Tu zaś sam przyimek staje się nośnikiem, i to znaczeń – by tak rzec – pełniących konstytutywną dla tekstu rolę sensotwórczą. Oczywiście, zachodzi tutaj jednocześnie ciekawy przypadek elipsy, uzyskanej na drodze zastosowania tej ukrytej synonimii, przy czym sama ta eliptyczna struktura wspiera ewokowany dyskursywnie obszar braku. Tak rozumiany <brak> wskazuje zarazem na <puste miejsce>, stając się kluczowym sygnałem semantycznym całego wiersza”. Z. Zarębianka, *Bóg, którego nie ma. O jednym wierszu Tadeusza Różewicza*, w: *Taże, Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, dz. cyt., s. 324.

„[...]”

ojcze Ojcie nasz
czemu
jak zły ojciec
nocą

bez znaku bez śladu
bez słowa

czemuś mnie opuścił
czemu ja opuściłem
Ciebie

życie bez boga²⁸⁴ jest możliwe
życie bez boga jest niemożliwe [wszystkie podkr. M.D.]

[...]”

P 253/3

Zofia Zarebianka interpretując dwa wyżej przedstawione wersety mówiące o „możliwym” i „niemożliwym” życiu „bez Boga” – sytuację taką określa mianem „paralelizmu antytetycznego”²⁸⁵.

Poeta zastanawia się, kiedy, w jakim momencie opuścił go Bóg. Jest to dla niego ważne, gdyż „jako dziecko karmiłem się / Tobą / jadłem ciało / piłem krew”. Różewicz jednoczył się z Chrystusem w Eucharystii, która w świetle wiary chrześcijańskiej jest źródłem Życia.

„[...]”

może opuściłeś mnie
kiedy próbowałem otworzyć
ramiona
objąć życie

lekkomyślny
rozwarłem ramiona
i wypuściłem Ciebie

a może uciekłeś
nie mogąc słuchać
mojego śmiechu

Ty się nie śmiejesz

[...]”

P 253/3

²⁸⁴ Dodatkowej komplikacji interpretacyjnej może przysporzyć fakt użycia przez Różewicza małej litery na określenie „boga”. Gdyby konsekwentnie stosować zasadę, w myśl której wielka litera przynależy „Bogu”, jako Stwórcy, to „bóg” pisany z małej litery odnosiłby się do bożka, do bałwana, a więc miałby status ontologicznego surogatu Przedwiecznego, któremu człowiek – dopuszczając się bałwochwalstwa – składa hołd. Choć wiele wskazuje na to, że pocie chodzi o Boga tradycji judeochrześcijańskiej („Ojciec”), to trudno w tym wypadku orzec całkowicie jednoznacznie, z którym rozumieniem słowa „bóg” (Bóg) mamy do czynienia.

²⁸⁵ Por. Z. Zarebianka, *Bóg, którego nie ma. O jednym wierszu Tadeusza Różewicza*, w: *Taże, Tropy sacrum w literaturze XX wieku...*, dz. cyt., s. 327.

Czy próba „objęcia życia” może stać się przyczyną „opuszczenia” człowieka przez Boga? Zapewne nie. Wersy te raczej pokazują, jaki obraz Boga poeta nosi w swoim umyśle. Widać to dobitnie w kwestii dotyczącej śmiechu, oraz w zaskakującej konkluzji, na jaką pozwala sobie Różewicz – „Ty się nie śmiejesz”. Brzmi to jak oskarżenie, w którym Autor zdaje się obnażać srogą naturę Przedwiecznego. Pomimo wszystko „odejście Boga” jest dla poety formą kary, co może świadczyć jedynie o tym, jak wielką wagę Różewicz przywiązywał do obecności Boga w swoim życiu²⁸⁶.

Czy poeta, nawet tak wybitny jak Autor „*Wyjścia*”, może „stworzyć nowego człowieka”? Pytanie to, czysto retoryczne i naiwne w swej treści, zdaje się być istotnie w ustach Różewicza jednym z argumentów przemawiających za „opuszczeniem”, a nawet za „ucieczką” Boga od niego²⁸⁷. Utwór ten w ostatecznym swoim wydźwięku ma wiele niejasności²⁸⁸. Jedno jest pewne: cichy sposób, w którym Bóg odchodzi od poety: „bez szumu / skrzydeł bez błyskawic”. Dyskrekcja Boga, którą poeta jest wyraźnie zaskoczony, doprowadza go do stwierdzenia: „nie zauważyłem twojej ucieczki / twojej nieobecności / w moim życiu”²⁸⁹.

Krótko podsumowując ten ważki dla naszego studium utworów możemy stwierdzić, co następuje:

Po pierwsze: Różewicz dostrzega wagę zerwania kontaktu z Bogiem – obopólnego „opuszczenia”.

Po drugie: Dla poety „narodziny i śmierć Boga” są najważniejszym wydarzeniem w życiu.

²⁸⁶ „[...] a może pokarałeś mnie / małego ciemnego za opór / za pychę / za to / że próbowałem stworzyć / nowego człowieka / nowy język // [...] życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”. P 253/3.

²⁸⁷ Wydaje się, że poetycki projekt „stwarzania nowego człowieka” niesie ze sobą pewien – określmy go w ten sposób – treściowy „naddatek”, w świetle którego poezja jaką pisze Tadeusz Różewicz nie jest czysto artystycznym przedsięwzięciem, lecz zdaje się być wychylona w stronę nowej aksjologii i ontologii. W ten sposób „usunięcie” Boga jako bytowego horyzontu dla antropologii stwarza zupełnie nową jakościowo sytuację. Tam, gdzie nie ma już Stwórcy jako gwaranta celowościowego charakteru ludzkiego bytu, oraz strażnika uniwersalnych wartości; tam właśnie, w owej ontologicznej i aksjologicznej „pustce” pojawia się miejsce na nowy projekt antropologiczny. Oczywiście projekt „stwarzania nowego człowieka” oparty być może o jakąś teoretyczną koncepcję natury filozoficznej. Jak się zdaje dla Różewicza, przynajmniej w pierwszym okresie jego twórczości, w latach 40-tych i 50-tych, takim filozoficznym zapleczem był marksizm. Stąd też wiele utworów pomieszczonych w tomach „*Niepokój*”, „*Czerwona rękawiczka*”, „*Uśmiechy*”, „*Pięć poematów*”, „*Wiersze i obrazy*”, „*Równina*”, „*Srebrny kłós*” nosi wyraźne piętno ideologii marksistowskiej. Nie oznacza to oczywiście wyłączności marksizmu jako wiodącej koncepcji teoretycznej, zwłaszcza kiedy z czasem do głosu zaczęła dochodzić myśl egzystencjalistyczna z kręgu J.P. Sartre’a, oraz A. Camusa, by w końcu bliskim dla Autora „*Kartoteki*” okazał się E. Lévinas z jego koncepcją „*Twarzy*”. W późnej fazie swojej twórczości Różewicz zbliża się D. Bonhoeffera.

²⁸⁸ Odnaleźć w nim możemy zarówno elementy tragiczne, jak i komiczne; kwestie postawione z najwyższą powagą i ocierające się o banał. Być może sam Autor zamierzył jego „formę” otwartą, w której możliwe będą wielorakie interpretacyjne konkluzje.

²⁸⁹ W. Kruszewski mówi o tym, że różewiczowski bohater nie odrzuca Boga, lecz stwierdza: „[...] fakt nieobecności Boga [podkr. moje – M.D.] w swoim życiu. Co więcej, mimo tej nieobecności, mocą jakiejś dziwnej, nieuzasadnionej doświadczeniem wiary kieruje swoje słowa właśnie do absolutu. Ta quasi-modlitewna forma wypowiedzi nie dopuszcza interpretacji utworu jako aktu odrzucenia”. W. Kruszewski, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 200. Dopowiedzieć w tym miejscu możemy, iż owo uzasadnienie dla takiej postawy Autora „*Wyjścia*” znaleźć możemy w postulowanym w niniejszej rozprawie elemencie, który nazwać możemy przeczcuciem eschatologicznym. To właśnie dla owego przeczcucia, jak się wydaje, Różewicz poszukuje odpowiedniego wyrazu poetyckiego.

Po trzecie: Być może „opuszczenie” poety przez Boga jest karą²⁹⁰ za próbę „stworzenia nowego człowieka”.

Po czwarte: „Odejscie” Boga jest dyskretne, ciche, trudne do uchwycenia w egzystencji codziennego życia.

Po piąte: Nierozstrzygalną pozostaje kwestia, czy życie bez Boga jest możliwe.

Zwróćmy uwagę na fakt, iż Różewicz w wielu swoich utworach zdaje się poruszać w przestrzeni pomiędzy „opuszczeniem” świata przez Boga, a doświadczeniem przejmującego braku Jego obecności. Z takim obrazem spotykamy się już w pierwszej, powojennej fazie twórczości Różewicza. Już w „Czerwonej rękawiczce” poeta pomieszcza utwór „Kasztan” (CR 72/1), w którym pisze:

„[...]”

a Bóg wszechmocny który mieszał
gorycz do słodyczy
wisi na ścianie bezradny
i źle namalowany

[...]”

CR 72/1

Obraz „wszechmocnego” Boga – wiszącego na ścianie jest obrazem Jego „bezradności”. Trudno bowiem pogodzić Bożą wszechmoc z „bezradnością” krzyża, z bezradnością poniżenia, na które wystawiony został Pan nieba i ziemi. Kiedy Różewicz pisze, że Bóg jest „źle namalowany”, to tak jakby chciał powiedzieć, że Jego „obraz” jest całkiem nietrafny, bardzo daleki od prawdy o Nim samym. W podobnym tonie utrzymany jest inny utwór – „Grzechy” (U 160/1), gdzie mamy do czynienia z opisem groteskowej spowiedzi, w której wyznawane są „dziecinne”, niedojrzałe grzechy. Wiersz ten być może można czytać również jako tekst o „stanie świadomości” religijnej, o stosunku człowieka do Boga i perspektywie, w jakiej widzi on swoje słabości. Mowa jest tutaj o zjedzonych cukierkach, o skwarkach zjedzonych w piątek, o niechęci pójścia do szkoły i brzydkich słowach...

A w „Głosach niepotrzebnych ludzi. IV Wyznanie” (R 343/1), czytamy:

„Małemu chłopcu w białym ubranku
dano poznać
smak Boga
którego nie ma
I zostałem sam

[...]”

R 343/1

²⁹⁰ Taką możliwość w swojej próbie interpretacji tego utworu bierze pod uwagę również Wojciech Kruszewski pisząc: „Bohater, szukając odpowiedzi na nurtujące go pytanie, nie przesłania możliwości, że u podstaw jego <ateizmu> legła jakaś j e g o w ł a s n a w i n a [podkr. moje – M.D.]. Nie wskazuje palcem winnego. Wiersz odsłania fundamentalną bezradność podmiotu, niepotrafiącego rozstrzygnąć rozważanego problemu. Bezradność ta wzmacniana jest jeszcze przez rozbijający logiczną i stylistyczną spójność wywodu, refrenicznie powracający dystych o nieidentyfikowalnym statusie formalnym (koniunkcja? Alternatywa?). Pozostawia on czytelnika bezradnym wobec zasadniczego problemu wiersza. Stawia go w miejscu, w którym znalazł się sam bohater utworu”. W. Kruszewski, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 200-201.

To bardzo gorzkie wyznanie. Wyznanie o nieistniejącym Bogu, i o zawiedzionej nadziei. Czy zatem można poznać „smak Boga / którego nie ma”? Co najwyżej można poznać smak kłamstwa, jeśli twierdzenie o nieistnieniu Boga jest prawdziwe. Ostateczna konkluzja jest taka: „zostałem sam”. Oto punkt istotny – świadomość osamotnienia wobec świata; o n t o l o g i c z n a s a m o t n o ś ć bliska tego, o czym mówią egzystencjaliści. Skutkiem nieistnienia Boga jest samotność, ba musi być zgoda na życie bez Niego. Poczucie samotności, przeświadczenie o nieistnieniu Boga zamienia życie w śmierć. Nie ma bowiem żadnego absolutnego odniesienia aksjologicznego dla działań, jakie człowiek podejmuje. Bezradność wobec śmierci, która w tak bezkompromisowy sposób staje na miejscu życia, świadczyć może o niemal całkowitym braku jakiegokolwiek oparcia – „mówiłem że niosę / a byłem niesiony”²⁹¹. Można zaryzykować tezę, iż przekonanie o „umarłym Bogu” narasta przez lata w różewiczowskim światoodczuciu, zarazem jednak tworzy ono pewne niemożliwe do pokonania napięcie. W „*Kościele bez Boga*” (NPŚ 234/3), pisze:

„przed zaśnięciem czytałem
wiersze Słowackiego
< kto mogąc wybrać –
wybrał zamiast domu
gniazdo na skałach orła...>

w nocy te słowa rosły
jak katedry
umarły Bóg
zaczął powoli oddychać

w świetle dnia
pryskały jak bańki
mydlane

świątynie gniazda jaskółcze
pod pustym niebem”

NPŚ 234/3

Dostrzec tutaj można napięcie pomiędzy „pustym niebem” dnia, a Bogiem, „umarłym Bogiem”, który „w nocy” wydaje się ożywać, stawać realnym. Można uznać to za symboliczną walkę, jaką Różewicz toczy sam ze sobą; walkę o obecność „umarłego Boga”, o obecność Tego, którego dużo lat wcześniej usunął w świadomy sposób ze swego życia.

W biograficznym utworze „*serce podchodzi do gardła*” (W 235/4), Autor konstatuje:

„[...]”
Bóg zostawił mnie w spokoju
rób co chcesz jesteś dorosły
powiedział
nie trzymaj mnie za rękę
nie zwracaj się do mnie
z każdym drobiazgiem
mam na głowie dwa miliardy ludzi
za chwilę będę miał dziesięć miliardów

²⁹¹ „[...]” Ja głupiec chciałem / połknąć świat / ja mięso kości włosy / ciemny podłużny kształt / ja który wypowiedziałem / wiele słów / Mówiłem że niosę / a byłem niesiony / Mówiłem że żyję / a to była śmierć / mówiłem mówiłem”. R 343/I.

pomogłem Ci w roku 1935
 przy rozwiązywaniu równań
 z jedną niewiadomą powiedział Bóg
 z płonącego krzaka²⁹²
 który zamienił się w popiół

wiek XXI skradał się jak złodziej

moja głowa
 rozleciała się na cztery strony świata
 na ścianie zobaczyłem
 napis Mane Tekel Fares
 w Babilonie nóż na gardle człowieka”

W 235/4

Człowiek „pozostawiony przez Boga”, to stan, z jakim Różewicz ma do czynienia w swoim życiu. „Dorosłość” charakteryzuje się świadomym korzystaniem z wolnej woli („rób co chcesz”). Stan odsunięcia się Boga od człowieka, jest okresem sprawdzianu jego dojrzałości. To stan, kiedy człowiek musi wziąć odpowiedzialność za kształt swojego życia: „nie trzymaj mnie za rękę / nie zwracaj się do mnie / z każdym drobiazgiem”. Odsunięcie się Boga od człowieka, w ustach podmiotu wiersza jawi się jako akt mający dalekosiężne skutki. Na nowo powraca tutaj pytanie, czy życie bez Boga jest możliwe; czy egzystencja pozbawiona Jego opieki nie jest skazana na porażkę? W tym kierunku zdają się zmierzać myśli poety pod koniec utworu. Jego „głowa rozleciała się na cztery strony świata” i jakby był jednym z uczestników uczty Baltazara z biblijnej „Księgi Daniela” – „na ścianie zobaczyłem / napis Mane Tekel Fares”²⁹³. To ostatnie zdaje się być wyrokiem („nożem na gardle człowieka”) za życie na własną rękę. Mamy tutaj do czynienia ze swoistym intelektualnym impasem: poeta odejście Boga postrzega jako warunek *sine quo non* swojej w o l n o ś c i, z drugiej jednak strony właśnie opuszczenie człowieka przez Boga jest największym dramatem tego pierwszego, skoro przez ten konflikt nie jest on w stanie utrzymać swojej własnej t o z s a m o ś c i.

Stąd też w „*Tempus fugit (opowieść)*” (W 271/4), Autor pokaże a n t r o p o l o g i c z n e k o n s e k w e n c j e utraty Boga. Człowiek, to stworzenie, które „stwarza” Boga, a zatem powołuje go do istnienia. Człowiek staje się kreatorem bytu, którego tak naprawdę nie ma i nigdy nie było. Ale to nie wszystko: tenże wykreowany Bóg przez człowieka staje się zarazem źródłem jego zaistnienia – jest przyczyną i początkiem człowieka. Oto logika tajemnicy, którą zdaje się znać poeta: „[...] Ziemia była i jest centrum Kosmosu / człowiek jest jedynym stworzeniem / które stworzyło Boga który stworzył / człowieka [...]”. W 271/4.

²⁹² To oczywista aluzja do objawienia się Boga Mojżeszowi w ognistym krzaku. Por. Wj 3, 2-6.

²⁹³ W „*Księdze Daniela*” czytamy: „Król Baltazar urządził dla swych możnowładców w liczbie tysiąca wielką ucztę i pił wino wobec tysiąca [osób]. Gdy zasmakował w winie, rozkazał Baltazar przynieść srebrne i złote naczynia, które jego ojciec, Nabuchodonozor, zabrał ze świątyni w Jerozolimie, aby mogli z nich pić król oraz jego możnowładcy, jego żony i nałożnice. Przyniesiono więc złote i srebrne naczynia zabrane ze świątyni w Jerozolimie; pili z nich król, jego możnowładcy, jego żony i jego nałożnice. Pijąc wino wychwalali bożków złotych i srebrnych, miedzianych i żelaznych, drewnianych i kamiennych. W tej chwili ukazały się palce ręki ludzkiej i pisały za świecznikiem na wapnie ściany królewskiego pałacu. Król zaś widział piszącą rękę. [...] A oto nakreślone pismo: *mene, mene, tekel, ufarsin*. Takie zaś jest znaczenie wyrazów: *Mene* – Bóg obliczył twoje panowanie i ustalił jego kres. *Tekel* – zważono cię na wadze i okazałeś się zbyt lekki. *Peres* – twoje królestwo uległo podziałowi; oddano je Medom i Persom. Wtedy na rozkaz Baltazara odziano Daniela w purpurę, nałożono mu na szyję złoty łańcuch i ogłoszono, że ma rządzić jako trzeci w państwie. Tej samej nocy król chaldejski Baltazar został zabity”. Dn 5, 1-5. 25-30.

W dalszej części utworu Autor mówi, że należy zachować intymność tematu, jakim jest „sprawa Boga”. Lepsze to od intelektualnego ekshibicjonizmu; od jakiejś formy spływania tematu „Boga”²⁹⁴. Banalizacja Boga, który staje się jedną z rozrywek cywilizacji marketingowej deprecjonuje dyskurs o Przedwiecznym. „Moda” na Boga staje się pożywką dla mediów – „Boga zapraszają do telewizji”²⁹⁵. W ten sposób temat „Boga” wycofany został ze sfery *sacrum* i włączony w przestrzeń *profanum*. Stając się jedną z rzeczy świata tego – Boga pozbawia się a t r y b u t ó w t r a n s c e n d e n c j i, włącza się Go do dyskursu medialnego, który sam w sobie ma często posmak wyłącznie sensoryjny. Bóg jako jeden z „newsów”, jako gorący temat staje się wyrazem „mody” na niezwykłość. Poeta wyraźnie dostrzega wyżej zasygnalizowane niebezpieczeństwa. Możemy zapytać, idąc tropem rozważań Różewicza, w jakim stopniu istnienie Boga unieważnia filozofię?²⁹⁶ Poezie być może chodzi o istnienie ostatecznej podstawy usensowniającej ludzką egzystencję i tym samym stanowiącej nadzieję na ziszczenie się oczekiwania na życie, którego śmierć nie będzie mogła bezpowrotnie unicestwić. Bóg unieważnia filozofię, bo udziela odpowiedzi p e ł n e j, a nie wyrzykowej, i tym samym usuwa właściwy dla filozofii s c e p t y c y z m. Jeśli jest Bóg, to nie potrzeba nam już pocieszenia, jakie przynosi filozofia – oto sam Bóg jest już spełnieniem wszystkich tęsknot człowieka, s p e ł n i e n i e m z u p e ł n y m.

W opublikowanym w 2004 roku tomie „*Wyjście*” znajdujemy jeden z najważniejszych utworów poety, zajmujących się problematyką konsekwencji „odejścia” Boga. Chodzi o „*naukę chodzenia*” (W 250/4), w którym czytamy, iż poeta „bierze lekcje” u Dietricha Bonhoeffera, powieszono go przez nazistów 9 kwietnia 1945 roku. Ten ostatni poucza:

„[...]

zaczynj od początku
zaczynj jeszcze raz mówić do mnie
naukę chodzenia
naukę pisania czytania
myślenia

[...]”.

W 250/4

²⁹⁴ „[...] mieliśmy rozmawiać o Bogu / przypomniałem / wiecie co odpowiedział Mickiewicz / francuskiemu pisarzowi / który zapraszał do swego <Salonu> / na rozmowy o Bogu // <o Bogu przy herbacie nie rozmawiam> // przecież to dużo mądrzejsze niż / powiedzenie Nietzschego <Bóg umarł> / albo Dostojewskiego <jeśli Boga nie ma / to wszystko wolno> [...]”. W 271/4.

²⁹⁵ Poeta pisze: „[...] Bóg jest modny Modny jest też absolut / Boga zapraszają do telewizji [...] / występuje między Telenową argentyńską kawą i / herbatą [...]”. W 271/4.

²⁹⁶ Jak się wydaje dyskurs na temat Boga w filozofii poeta poddaje krytyce wymieniając nazwiska kilku filozofów, którzy zajmowali się filozofią Boga: Buber, Hegel, Pascal, Bloch, Heidegger, Rosenzweig, czy też Lévinas. Zresztą w stronę tego ostatniego Różewicz kieruje konkretne zarzuty o mocno ironicznym wydźwięku: „[...] Lévinas myśli że boga można / odmieniać przez przypadki / z a m i e n i l i t e o l o g i ę n a g r a m a t y k ę [podkr. moje – M.D.] [...] / jeśli Bóg jest filozofia jest niepotrzebna [...]”. W 271/4. Intrygujące, iż Różewicz broni „teologii”, jako suwerennego dyskursu na temat Boga przed „gramatyką”, a więc – jak należy domniemywać – takim dyskursem, w którym „Bóg” pojawić się może jedynie jako nazwa semantyczna. A jeśli tak, to prowadzi nas to do niezwykle interesującej konkluzji: istnienie Boga jest nade wszystko sprawą n a t u r y o n t o l o g i c z n e j a nie semantycznej. Różewicz mówiąc o Bogu, mówi o nim jako o bycie, który Jest; bycie istniejącym, a nie tylko takim, który, jak napisze o tym w innym swoim utworze zubaża „naturalne zasoby / języka”. P 277/3. W tym samym wierszu poeta zauważa: „<Wygaśnięcie Absolutu niszczy / sferę jego przejawiania się> // marnieje religia filozofia sztuka // [...] nasze sieci są puste / wiersze wydobyte z dna / milczą / rozspują się // są jak kurz / tańczący na promieniu słońca / który wpadł do pustego / wnętrza / świątyni”. P 277/3.

A zatem usłyszeć możemy tutaj *e c h o p r o j e k t u* samego Różewicza z debiutanckiego „*Niepokoju*”. Należy „zacząć od początku”, trzeba jeszcze raz podjąć próbę znalezienia sensu własnego życia w otaczającym nas świecie. Powrót poety do centralnego zagadnienia światopoglądowego nie bez przyczyny wiąże się z dalszą częścią utworu.

„[...]

Bonhoeffera spotkałem we Wrocławiu

[...]

trzeba się z tym zgodzić
że Bóg odszedł z tego świata
nie umarł!
trzeba się z tym zgodzić
że jest się dorosłym
że trzeba żyć
bez Ojca

i mówił jeszcze
że trzeba żyć godnie
na świecie bezbożnym [wszystkie podkr. moje M.D.]
nie licząc na karę ani nagrodę

[...]”

W 250/4

Różewicz żyje w permanentnym przekonaniu o opuszczeniu świata przez Boga. Wobec tego, nieodwracalnego już faktu, trzeba na nowo „zacząć od początku”; trzeba określić na nowo aksjologiczny horyzont własnego życia. „Zgoda” na odejście Boga – jest zgodą na „dorosłość”; jest zgodą na bolesną rzeczywistość – „życia bez Ojca”. W konsekwencji Różewicz formułuje postulat „godnego życia”, w „świecie bezbożnym”, to znaczy w świecie, w którym przestały już obowiązywać ostateczne sankcje natury etyczno-religijnej. Skoro nie można liczyć na „karę ani nagrodę”, należy liczyć na siebie, na dojrzałość, która wypowie się w „godnym życiu”; dojrzałość, która nie pograży człowieka w odmętach zła. Ciekawe, że poeta nie uśmierca Boga, jak czynił to Nietzsche. Bóg Różewicza wycofuje się ze świata; emigruje z naszej rzeczywistości stając się Wielkim Nieobecnym. Człowiek w tej sytuacji przeżywa samotność zmuszającą go do nowego aksjologicznego otwarcia; do wzięcia swojego życia we własne ręce. W takiej perspektywie wszystko, co uczyni nabierze nowego, choć równie ostatecznego dla niego, znaczenia. A zatem mamy tutaj do czynienia z ostatecznością, definitywnością zamkniętą w ramach poszczególniej egzystencji, która nie może liczyć ani na Boga, ani na jakiegokolwiek pocieszenie. Poeta snując swoją opowieść o spotkaniu z niemieckim filozofem, zadaje mu pytanie: „[...] patrzyłem na Światło na jego pomnik / bez głowy bez ramion // a może Bóg wystraszył się / i opuścił Ziemię?”. *W 250/4*. Nie pada jakakolwiek odpowiedź o powód opuszczenia Ziemi przez Boga. To pozostać musi tajemnicą.

Jest jednak w rozmowie Różewicza z Bonhoefferem symptom nadziei – to podążanie tego ostatniego za Chrystusem i „naśladowanie” Go²⁹⁷. Niemiecki pastor jasno pokazuje

²⁹⁷ Poeta pisze: „[...] zamiast odpowiedzieć / na moje pytanie / położył palec na ustach // czy to jest znak / że nie chcesz że nie możesz / odpowiedzieć na moje pytanie // [...] wtedy podniósł na mnie oczy / znów palec / położył na wargach // wstał i odszedł // szedł za Chrystusem / naśladował Chrystusa [...]”. *W 250/4*.

drogę „od początku”, jak gdyby przywoływał świat, który dla Autora „Kartoteki” przestał istnieć wraz z traumatycznymi wydarzeniami ostatniej wojny światowej. Zastanawia ta rozmowa prowadzona po wielu latach, tym bardziej zastanawia, że droga zaproponowana przez Bonhoeffera w „*Naśladowaniu*”²⁹⁸ jest bardzo konkretna, jeśli wręcz nie powiedzieć – wyznawcza. Przyjrzyjmy się pokrótce głównym jej założeniom.

Niemiecki teolog w o l i przyznaje trudną do przecenienia rolę, gdyż to dzięki niej człowiek zorientowany jest na Boga, albo się od Niego odwraca. To oczywiście pociąga za sobą radykalne konsekwencje. Zmiana, jaka dokonać może się w człowieku możliwa jest tylko w konfrontacji z „drugą wolą”, w spotkaniu z innym człowiekiem. Tak oto proces ten komentuje Alfons Skowronek: „Spotkanie z drugim człowiekiem jest jedyną możliwością zdecydowanego wpływanie na bliźniego, ponieważ przez konfrontację z odmienną, zewnętrzną sferą woli może on rozpoznać granice własnej i w ten sposób mieć świadomość swej osobowości”²⁹⁹. Naśladowanie Chrystusa w rozumieniu Bonhoeffera jest niczym innym, jak p o s t u s z n ą o d p o w i e d z i ą na Jego wezwanie. Tego rodzaju działaniu przyświeca zdanie wypowiedziane przez niemieckiego teologa, mogące stanowić poniekąd swoistego rodzaju motto całego jego egzystencjalnego projektu: „Chrześcijaństwo bez żywego Jezusa Chrystusa z konieczności pozostaje chrześcijaństwem bez naśladowania, a chrześcijaństwo bez naśladowania zawsze jest chrześcijaństwem bez Jezusa Chrystusa”³⁰⁰. W ten sposób życie z Chrystusem pozbywa się wszelkich dawnych pseudoczywistości, nabiera cech diametralnie nowych, różnych od tego, co było jego treścią do tej pory. Interesujące, że w przeciwieństwie do Różewicza, próbującego oprzeć swój projekt „stwarzania nowego człowieka” na odrzuceniu sfery jego transcendencji i skoncentrowaniu się na horyzontalnym wymiarze kontaktów międzypodmiotowych, dla niemieckiego myśliciela na odwrót – fundamentalną kwestią jest przyjęcie orędzia żyjącego Chrystusa, jako pewnik umożliwiający samo-spełnienie się człowieka.

Gdybyśmy sumarycznie potraktowali naukę Dietricha Bonhoeffera dotyczącą naśladowania Chrystusa, to można przedstawić ją w pięciu zasadniczych punktach:

Po pierwsze: naśladowanie Chrystusa przyjmuje dziedzictwo Jego nauki zapisane na kartach obu Testamentów. Teolog poddaje analizie treść Kazania na Górze, zwłaszcza zaś zdanie, które może wielu zgorszyć: „Nie stawiacie oporu złemu”³⁰¹. Nie należy bagatelizować zła, ale go przezwyciężyć.

Po drugie: musimy przyjąć naukę o Chrystusie jako Pośredniku między Bogiem i człowiekiem, i jednocześnie między człowiekiem i człowiekiem. W ten sposób wszelkie nasze relacje z bliźnim muszą dokonywać się w świetle Chrystusa, jako naszego pojednawcy. To dzięki Chrystusowi istnieje Kościół. Teolog przypomina słowa Mistrza: „Jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi”³⁰².

Po trzecie: naśladowanie oznacza naśladowanie Chrystusa w Jego istnieniu dla innych. Kościół musi wciąż pozostawać gotowym do pokuty, zarazem ma się stawać głosem tych, którzy sami bronić się nie mogą w obliczu przemocy, jakiej są poddawani³⁰³.

Po czwarte: naśladować Chrystusa to przyjąć drogę na krzyż jako formę dania świadectwa. Innymi słowy: nie istnieje prawdziwe chrześcijaństwo, a tym bardziej

²⁹⁸ Zob. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszyk, Poznań 1997.

²⁹⁹ A. Skowronek, *Dietricha Bonhoeffera imitatio Christi*, „Życie duchowe” 2009, nr 58, s. 24.

³⁰⁰ Cyt. za. A. Skowronek, art. cyt., s. 25.

³⁰¹ Mt 5, 39a.

³⁰² Mt 23, 8.

³⁰³ D. Bonhoeffer w 1940 roku sformułował słynne wyznanie winy: „Kościół wyznaje, że patrzył na samowolne stosowanie brutalnej przemocy, na cielesne i duchowe cierpienia niezliczonej rzeszy niewinnych, na akty ucisku, nienawiści i zabójstwa, nie podnosząc za ciemionymi swego głosu, nie szukając dróg do pospieszenia im z pomocą. Stał się winny zagłady życia najsłabszych i bezbronnnych braci Jezusa Chrystusa”. Cyt. za. A. Skowronek, *Dietricha Bonhoeffera imitatio Christi*, dz. cyt., s. 26.

autentyczne naśladowanie Chrystusa wszędzie tam, gdzie odrzuca się drogę krzyża, jako drogę upodobnienia się do Mistrza³⁰⁴.

Po piąte: ten, kto naśladuje Chrystusa powinien poszerzyć przestrzeń postrzegania rzeczywistości wydając wojnę temu wszystkiego, co wiąże się z wąskim horyzontem myślenia, w którym nie pojawia się refleksja na temat własnego uwiedzenia przez ideologię nazistowską³⁰⁵.

Oto istota chrześcijańskiej religii: pójść za Chrystusem, naśladować Go na drodze swojego życia. „Nauka chodzenia” jest wobec tego nauką nowej refleksji nad własnym życiem; jest próbą określenia na nowo, jeszcze raz, kierunku, w którym winniśmy podążać. Pójść za Chrystusem, to uznać eschatologiczny kierunek ludzkiej egzystencji, odrzucając jednocześnie czysto biologiczny wymiar naszego życia. Filozof odchodzi wraz z innymi, a poeta „próbuję ich dogonić”, kiedy idąc połą drogą rwą „dojrzałe kłosa / łuskali ziarno jedli / z dłoni”. Obraz „doganiania” uczniów Chrystusa przez Różewicza zdaje się być przywoływaniem okresu młodości poety. Tak czy inaczej zanim przez śmierć zmuszeni będziemy opuścić koło życia, musimy tak postępować, aby nie czekając na pośmiertną nagrodę, być milczącymi naśladawcami Cieśli z Nazaretu. Oto, jak się wydaje, różewiczowski program etyczny, który odrzucając religijny (wyznawczy) klimat, sam w sobie staje się quasi-dekalogiem³⁰⁶.

W utworze „czego byłoby żal” (ZF 394/3), intuicja poety kieruje nas w stronę niewyraźnego – „boskiego” „między ludzkimi istotami”. Człowiek jest Tajemnicą, a to, co rodzi się w dialogu, w kontakcie z drugim człowiekiem, jest jeszcze bardziej niezwykle. Niewyraźne jest w nas samych, ale nade wszystko ujawnia się z całą intensywnością w kontaktach z ludźmi, których darzymy miłością. „Cisza między naszymi twarzami” ujawnia całą dramaturgię spotkania mojego „ja” z twoim „ja”; mojego „ja” z twoim „ty”. To jest dramaturgia sytuacji, w której z „ja” i „ty” tworzy się wspólnota – tajemnicze „my” wkraczające nieomal w boską sferę – „my” wciąż dopominające się zrozumienia daleko wykraczającego poza fizykalność i biologiczność tego, co ludzkie. Autor mówi o żalu „całego życia” i tego – nieokreślonego, nieuchwytnego – „ogromnie wspaniałego / poza słowem / poza ciałem” (ZF 394/3). Trudno nie uznać tego utworu za przekraczający empiryczne doświadczenie. W istocie swojej wiersz ten wyraźnie zorientowany jest eschatologicznie. To utwór o doświadczeniu tajemnicy, która sama w sobie jest Niewyraźna, i dzięki temu może jawić się jako horyzont wszelkich naszych tęsknot i dywagacji. Niewyraźność Tajemnicy jest niewyraźnością „napięcia”, owego buberowskiego „Królestwa Pomiedzy”³⁰⁷, jakie powstaje na linii „ja” – „ty”. To niewyraźność intensywności, z jaką mamy do czynienia, kiedy doświadczamy epifanii

³⁰⁴ Tamże, s. 24-27.

³⁰⁵ Myśli te niemiecki teolog rozwija podczas swego dwuletniego pobytu w hitlerowskim więzieniu. Z celi więziennej D. Bonhoeffer pisze wiele listów, w których pisze o „głupocie”, o moralnym samousprawiedliwieniu się społeczeństwa niemieckiego wobec nazistowskiego terroru. Por. D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: Tenże, *Wybór pism*, tłum. S. Tyrowicz, Warszawa 1970, s. 232-277.

³⁰⁶ Zbiorem zasad nie posiadającym swojego źródła w Osobie Boga, lecz wynikającym z przyjęcia postawy odpowiedzialności za człowieka.

³⁰⁷ M. Buber zauważa: „Począwszy od zdarzeń najdrobniejszych, zanikających już w momencie ich zaistnienia, aż do patosu czystej, niezaprzeczalnej tragiki, kiedy dwoje z gruntu odmiennych ludzi uwikłanych we wspólną sytuację życiową ujawnia sobie nawzajem, milcząc i jednoznacznie, nieubłaganą sprzeczność egzystencji – dialogiczna sytuacja jest dostatecznie uchwytna tylko ontycznie. Ale uchwytna jest właśnie nie od strony ontyki osobowej egzystencji, lecz tylko od strony tego, co stoczy się pomiędzy nimi jak wobec nich transcendentne. W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki widać, że krąg wokół zdarzenia zakreśla pałeczka nie tego, co indywidualne, ani tego, co społeczne, lecz owego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomiedzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej granicy, na której spotykają się Ja i Ty [podkr. moje – M.D.]”. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 92.

Twarzy drugiego człowieka³⁰⁸. To ona – paradoksalnie – pokazuje nam tutaj niewyraźne. Różewicz okazuje się tutaj ontologiem zorientowanym eschatologicznie. Nie sposób jednak w tym miejscu nie powiedzieć również o czymś, co nazwać można obsesją istnienia Boga; obsesją, z którą Autor „Kartoteki” nie może sobie poradzić. Dobitym przykładem takiej postawy jest utwór „*** [I znów zaczyna się]” SS 141/4, będący opisem dialogu poety z Tadeuszem Konwickim. Wydaje się, że głównym przesłaniem tego utworu jest konieczność poniesienia własnego losu „do końca” z „oczami otwartymi”. Przeżyć życie do końca, to zarazem odrzucić wszystko, co mogłyby służyć jego pośmiertnemu przedłużeniu³⁰⁹. Podstawowym doświadczeniem ludzkiej egzystencji – po wielokroć powtarza to poeta – staje się utrata twarzy, zjawisko ontologicznego ubywania:

„[...]”

w labiryncie życia
spotykamy
nicowane twarze przyjaciół [podkr. M.D.]
wrogów
bez nazwisk

[...]”

SS 141/4

Dlatego poeta „znów ucieka” przed „widmem”; ucieka przed Bogiem, który identyfikuje samego siebie: „jam jest pan bóg twój / który Cię wyprowadził z domu niewoli”³¹⁰. Czym wytłumaczyć tego rodzaju ucieczkę poety? Czy jest to lęk przed ułudą? A może obawa przed wymaganiami, jakie stawia Przedwieczny człowiekowi? Oczywiście wyżej postawione pytania pozostać muszą bez definitywnej odpowiedzi. Jedno wydaje się być pewnym: zdegradowana przez śmierć antropologia nie może znaleźć już dla siebie jakiegokolwiek eschatologii. Przenicowana twarz nie może odszukać takiego zwierciadła, w którym odzyskałaby pełnię swojego człowieczeństwa.

Z podobnym prymatem antropologii nad eschatologią spotykamy się w wierszu „poeta emeritus” (ZFR 7/4), w którym tytułowy bohater – zapewne *alter ego* samego Różewicza, prowadzi tryb życia typowego staruszka: spaceruje w parku, przysiadła na ławce rozkładając gazetę, podpira się laską i mówi do siebie. „Poeta emeritus” – „rozmawia z umarłymi / poetami”, a więc w pewien sposób egzystuje w dwóch światach jednocześnie: empirycznym oraz w świecie cieni. Kiedy zaś „podchodzą do niego / dwie kobiety” –

„[...]”

pytają czy czyta biblię
czy wierzy w piekło
koniec świata raj na ziemi [wszystkie podkr. M.D.]

uśmiecha się kiwa głową
na stare lata woli

³⁰⁸ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 29-33.

³⁰⁹ „[...] nam nie trzeba zawiązywać oczu / nam niepotrzebne są raje / różnych wiar sekt religii [...]”. SS 141/4.

³¹⁰ Wj 2, 20.

rozmawiać z ludźmi
którzy milczą

[...]"

ZFR 7/4

Podmiot liryczny nie „czyta biblii”, nie „wierzy w piekło”, „koniec świata”, „raj na ziemi”. A więc jego uwagi nie zajmują kwestie eschatologiczne, lecz szuka rozmowy, dialogu z „ludźmi / którzy milczą”. Różewicz jeszcze raz wraca tutaj do jednej z najistotniejszych kwestii swojej twórczości – zrozumienia człowieka; próby zbudowania od nowa antropologii i aksjologii na gruzach podeptanych przez wojenną traumę, wartości.

d). Od utraconego Boga do poniżonego Chrystusa

Temat Jezusa Chrystusa w poezji Tadeusza Różewicza znajduje szczególne miejsce. To jedna z tych postaci, która Autora „*Uśmiechów*” nie przestaje intrygować przez całe dziesięciolecie. W „*Nieznanym liście*” (RK 160/2), Autor ujawnia zaskakującą treść „listu”, jaki Jezus „pisał na piasku”. Chrystus pisze o potrzebie c u d ó w, których domagają się ludzie od Bożego Syna. Matka będąca adresatką tego listu zdaje się wszystko doskonale rozumieć. Ona wie, że cuda nie są potrzebne; ona wie, że największym cudem jest On, jej Syn, wcielony Bóg. Każde domaganie się znaku, a takim przecież jest cud, jest niczym innym, jak wyrazem słabej wiary; jest wystawianiem Boga na próbę. Cuda są „śmiesznymi”, „niepotrzebnymi rzeczami”, z których Jezus tłumaczy się matce³¹¹. Można powiedzieć, że jest to utwór o braku wiary; o tym, że zatracona zostaje istota spotkania człowieka z Bogiem. Ludzie domagają się cudów, jak gdyby to one miały być ważniejsze od kontaktu z samym Bogiem³¹². Różewicz wyraźnie daje do zrozumienia, że poszukuje takiego Boga, który nie musi potwierdzać swoich boskich prerogatyw cudownymi znakami. Podmiot wiersza chce zobaczyć Boga w o s o b i e³¹³, która nie zjednuje sobie ludzkich serc „pokazywaniem czegoś nowego”, lub daniem im „chleba”, który nasyci ich doczesny głód. Kiedy Jezus zwraca się do matki, czuje „niewłaściwość” swojego zachowania, tak jakby chciał stwierdzić, że ulega

³¹¹ Jezus pisze: „[...] Matko są tak ciemni / i prości że muszę pokazywać / cuda robię takie śmieszne / i niepotrzebne rzeczy / ale ty rozumiesz / i wybaczysz synowi / zamieniam wodę w wino / wskrzeszam umarłych / chodzę po morzu [...]”. RK 160/2.

³¹² Marian Rusecki dobitnie podkreśla: „Cud jako znak z natury swojej implikuje zbawcze orędzie, stawia pytanie, zaprasza, by pójść dalej, szukać niejako tego, co jest ponad nim”. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 365.

³¹³ Innymi słowy: pragnieniem poety jest doświadczenie takiego spotkania z Bogiem, które ujawniłoby się na gruncie w o l n o ś c i wyboru nie poddanego presji cudu. Jest to podobna droga do zarzutu, jaki stawia Wielki Inkwizytor F. Dostojewskiego Chrystusowi, że ten nie zdecydował się na „zniewolenie” ludzi cudem rozmnożenia chleba. Iwan Karamazow wkłada w usta Wielkiego Inkwizytora następujące słowa: „Rozstrzygnij sam, kto miał słuszość: Ty czy tamten, który Cię pytał? Przypomnij sobie pierwsze pytanie; chociaż nie dosłownie, ale sens jego głosi: <Chcesz iść między ludzi i idziesz z pustymi rękami, z jakąś obietnicą wolności, której oni w swojej prostocie i przyrodzonej skłonności do nieładu nie mogą pojąć, której boją się i lękają, albowiem nie ma i nie było nic bardziej nieznośnego dla człowieka i dla ludzkiej społeczności niż wolność! [podkr. moje – M.D.] Czy widzisz te głazy w nagiej, rozpalonej pustyni? Przemień je w chleby, a pójdzie za Tobą cała ludzkość, jak trzoda, wdzięczna Ci i posłuszna, chociaż wiecznie drżąca, że możesz odjąć rękę Swoją i przepadną im chleby Twoje>. Ale nie chciałeś pozbawić człowieka wolności, cóż to bowiem za wolność, pomyślałeś, jeśli posłuszeństwo kupione jest chlebem?”. Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, dz. cyt., s. 300.

s ł a b o ś c i widząc wagę, jaką ludzie przywiązują do cudów³¹⁴. Dlatego mówi: „ale ty rozumiesz / i wybaczysz synowi”. *RK 160/2*.

W „*Bieli*” (*NPP 287/2*), poeta wraca do alegorii „baranek”, jako symbolu ofiary prześlągalnej Chrystusa, oraz Jego Zmartwychwstania – zwycięstwa nad śmiercią. Baranek, choć zmartwychwstały, to jednak cierpiący, obolały:

„Biały baranek
ucieł schował się w szafie
beczy
z chorągiewką wbłą w oko
krew tryska
z rozdartego pyszczka

[...]

NPP 287/2

„Biały baranek”³¹⁵ został „oszukany”, „opluty”³¹⁶, „skazany”³¹⁷, „powieszony”³¹⁸, „wzgardzony”³¹⁹, „wyszydzony”³²⁰, tak jak zapisane było w „*Księdze Izajasza*”³²¹. Zrobili to

³¹⁴ Próbuąc zrozumieć intencje poety (zob. przypis wyżej), nie możemy zapominać o wielorakiej funkcji cudu: 1. Cud w funkcji objawienia – tutaj nośnikiem treści nadprzyrodzonych było słowo. Refleksja teologii fundamentalnej wskazuje na to, że cud posiada teofaniowy charakter, obecny jest w nim Bóg. Teologowie tej miary, co: R. Guardini, H. Urs von Balthasar, czy też E. Schillebeeckx uważają, że zarówno fakt cudowny, jak i kontekst, w którym się on dokonuje pozwala widzieć w nim „coś więcej” niż zwykły fakt nadzwyczajny, który nie daje się wytłumaczyć naturalnymi sposobami. Cud pozwala stanąć człowiekowi w obliczu świętej obecności, pozwala mu dotknąć innego świata, a nade wszystko wzbudza w nim pewność o konkretnym działaniu i obecności Boga. 2. Cud w funkcji zbawienia – cuda poprzedzają, zapowiadają i przygotowują najważniejsze wydarzenia zbawcze w dziejach religii chrześcijańskiej. W „*Starym Testamencie*” wyjście z niewoli egipskiej poprzedzone jest znakami plag; przejściu Narodu Wybranego przez pustynię towarzyszyły niezwykle czyny opatrności Bożej. W „*Nowym Testamencie*” cuda dokonywane przez Jezusa (ewangelści notują 38 opowiadań o faktach cudownych) poprzedzają centralne wydarzenia zbawcze, jakimi były Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. 3. Cud w funkcji eklezjotwórczej – od początku istnienia Kościoła cuda w znaczący sposób wpływały na jego rozwój. Później jednak Kościół stał się „środowiskiem” cudów, by w końcu stać się ich „sędzią”. Kościół bowiem stał się ostatnią instancją w procesie rozpoznawania cudów. 4. Cud w funkcji wiary – gdzie stawiane są ważne dla tego problemu pytania: czy cud prowadzi do wiary w sposób apodyktyczny?; czy cud jest jednym z czynników wiary, czy też tylko jednym ze środków prowadzących do niej? I wreszcie: czy wiara jest konieczna, by cud został rozpoznany? Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 371-453; M. Rusecki, *Cud a słowo*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 30: 1983, z. 6, s. 229-238; M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa*, w: *Warszawskie studia biblijne*, pod red. J. Frankowskiego, B. Widły, Warszawa 1976, s. 70-87; M. Czajkowski, *Sens cudów Jezusa*, „*Więź*” 15: 1972, nr 10, s. 20-27; H. Langkammer, *Cuda Jezusa w Galilei i okolicy zapisane w rozdziale 6-8 Ewangelii św. Marka w świetle opisów pozostałych Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 165-189. T. Gogolewski, *Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15: 1997, nr 1, s. 15n; L. Stachowiak, *Cud w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, t. III, Lublin 1985, s. 645-648; J. Kudasiewicz, *Cud w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, dz. cyt., s. 648-651; J. Kudasiewicz, *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa*, w: *Warszawskie studia biblijne*, dz. cyt., s. 87-98. S. Wypych, *Znaczenie znaków Jezusa w głoszeniu ewangelii*, „*Znak*” 269: 1976, s. 1508-1521; T. Hergesel, *Postać Jezusa Cudotwórcy*, „*Colloquium Salutis*” 14: 1982, s. 181-201.

³¹⁵ Każda z tych czynności, jakim poddany został baranek posiada swoje konotacje biblijne. Stąd też opowieść poety o „baranek” w istocie swojej staje się opowieścią natury soteriologicznej i eschatologicznej; jest zapisem Męki Chrystusa, który jako baranek „głodzi grzechy tego świata”. *NPP 287/2*, i tym samym odbudowuje zerwaną przez rajski Upadek więź człowieka ze swoim Stwórcą.

³¹⁶ „Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem”. Iz 50, 6b.

³¹⁷ „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostano go przez Boga i zdeptano go”. Iz 53, 4.

temu „który głodził / grzechy tego świata”. A zatem mamy tutaj wyraźną aluzję do Jezusa Chrystusa:

„[...]”

o s z u k a l i baranka
o p l u l i baranka
s k a z a l i baranka
p o w i e s i l i baranka
p o g a r d ą okryli
ś m i e c h e m przebili
k ł a m s t w a m i nakarmili

b a r a n k a b i a ł e g o
k t ó r y g ł o d z i ł
g r e c h y t e g o ś w i a t a [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]”

NPP 287/2

Interesujące, że na kanwie banalnego rekwizytu, jakim jest świąteczny – Wielkanocny baranek, Różewicz przypomina Misterium Paschalne Jezusa³²². W ten sposób poeta tworzy swoistego rodzaju traktat teologiczny na temat najważniejszych dla chrześcijaństwa wydarzeń zbawczych. Oczywiście figura baranka odsyła do „*Starego Testamentu*”, gdzie w „*Księdze Wyjścia*” odnajdujemy słynny fragment o spożywaniu przez Izraelitów pragnących opuścić Egipt baranka „bez skazy, samca jednorocznego”, oraz kapiących jego krwią odrzwia swoich domów, by w ten sposób uchronić siebie samych i swoje rodziny przed Aniołem-Niszczycielem, który przejdzie przez ziemię faraonów i wytraci wszystkie nowo narodzone dzieci egipskie³²³. Tradycja chrześcijańska od samego początku widziała w Chrystusie „prawdziwego baranka”, tego, który „głodzi grzechy świata”. Św. Paweł pisząc swój list do gminy w Koryncie zauważa: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha”³²⁴. Biorąc pod uwagę chronologię Jana, to Jezus z Nazaretu został skazany na śmierć w przeddzień Święta Przaśników, a zatem w dzień Paschy, po południu³²⁵. A zatem nieomal w tym samym czasie, w którym według przepisów Prawa

³¹⁸ „Lecz on był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy”. Iz 53, 5a.

³¹⁹ „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, że mieliśmy Go za nic”. Iz 53, 3.

³²⁰ „Pan Bóg mnie wspomaga, dlatego jestem nieczuły na obelgi, dlatego uczyniłem twarz moją jak głąz i wiem, że wstydu nie doznam”. Iz 50, 7.

³²¹ Zob. J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27: 1980, z. 1, s. 27-42.

³²² Por. choćby: W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., Tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem, Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987.

³²³ Por. Wj 12, 5-29.

³²⁴ 1 Kor 5, 7.

³²⁵ W. Bosen zauważa: „Dzień Przygotowania do Paschy jako dzień śmierci potwierdzają również m. in. Wydarzenia, które na płaszczyźnie historycznej czynią sporny piątek prawdopodobnym. Nie dadzą się one, ani pojedynczo, ani jako całość pogodzić z żydowskimi przepisami dotyczącymi świąt. Zarówno pojmowanie Jezusa przez żołnierzy żydowskich, jak i przesłuchanie przez najwyższego kapłana w nocy oraz przez sanhedryn rano naruszyłoby wszystkie reguły święta Paschy, sprzeczne z Prawem byłyby także wystąpienia Żydów w roli oskarżycieli przed Piłatem oraz jako świadków ukrzyżowania i śmierci. Ostatecznie z właściwego święta nie pozostałaby kapłanom ani jedna godzina niezakłóconej świątecznej radości, nawet bowiem podczas

w świątyni zabijano na ofiarę baranki³²⁶. Zaś po śmierci Jezusowi nie łamano nóg w przeciwieństwie do dwóch pozostałych skazańców, co świadczy o wypełnieniu się przepisów rytualnych, dotyczących baranka wielkanocnego³²⁷. Ostatecznie pesymistyczny jest wydźwięk tego utworu:

„b a r a n e k l e ż y
na sekcyjnym stole
przestrojony
zielenią
n a d z i a n y n a d z i e j ą [wszystkie podkr. M.D.]
wkoło siedzą kupki nieczystości
w białych pióropuszech
którymi porusza
wiatr dziejów”

NPP 287/2

Nie dokonał się bowiem ostatni akt paschalnego misterium – nic nie wiadomo o z m a r t w y c h w s t a n i u Jezusa. „Baranek” nadal „leży”, jak gdyby tylko taki finał możliwy był do zaakceptowania przez poetę. Co najwyżej może być „nadziany nadzieją”, i niczym więcej. Tak więc ostatecznie „baranek” pozostaje ledwie r e k w i z y t e m, nieudaną maskotką („beczy” i „chowa się w szafie”). Co prawda ma jeszcze chorągiewkę, ale ta ostatnia wbiła mu się w oko. Ten smutno-ironiczny utwór pokazuje z całą siłą bezradność Różewicza wobec tajemnicy chrześcijaństwa głoszącego Zmartwychwstanie Chrystusa. Podmiotu lirycznego nie stać na a k t w i a r y w powstanie z martwych „baranka”, który „głodzi grzechy tego świata”, stąd też łatwiej mu uciec w ironię. „Na starość” przychodzi refleksja o tym, że „świat jest dziwny”, ale prawdziwy, całkiem na serio. Ostatecznie więc poeta „grzebie” Baranka w d o c z e s n o ś c i, i nie pozwala mu na wyrwanie się ze ś m i e r t e l n e g o k r ę g u t e g o, c o e m p i r y c z n e. W tym miejscu dla Różewicza kończy się myślenie eschatologiczne, a raczej to ostatnie odbija się w empirii, jak w lustrze.

W utworze „na obrzeżach poezji” (ZFR 73/4), poeta pisze o „kims”, kto chciał go wyprowadzić z „labiryntu” sprzeczności istniejących w świecie:

„[...]”
ktoś – to było na początku –
chciał mnie wyprowadzić
z tego labiryntu
daj tu rękę swoją
i włóż w bok mój
a nie bądź bez wiary
powiedział do mnie
ale ja już zapomniałem
kto to był
kiedy to było
[...]”

ZFR 73/4

wielogodzinnej wierzery paschalnej musieliby zajmować się uwięzieniem”. W. Bosen, *Ostatni dzień Jezusa Chrystusa*, tłum. W. Moniak, Wrocław 2002, s. 83.

³²⁶ A. Läßle, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 382-405.

³²⁷ Zob. J 19, 33. 36; Wj 12, 46.

Jednak „zaproszenie” do przyjęcia wiary w Zmartwychwstałego liryczny bohater Różewicza odsuwa, wkłada w niepamięć („ja już zapomniałem / kto to był / kiedy to było”). Zatem problem napięcia między wiarą i niewiarą wciąż obecny jest w twórczości Autora „Kartoteki”, jak gdyby raz podjęta decyzja o ateizmie wcale nie odsunęła kwestii religijnych z pola jego świadomości. To napięcie wciąż trwa. Niepamięć o Chrystusie („daj tu rękę swoją / i włóż w bok mój” ZFR 73/4) posiada tutaj wszelkie cechy pominięcia, mniej lub bardziej świadomego odrzucenia drogi w i a r y, jako sposobu na życie³²⁸.

W „Wyjściu” Różewicz помещa utwór „*** [Dostojewski mówił]” W 230/4. Dramat wyboru między prawdą a Jezusem podyktowany jest „wielkim skandalem” na miarę wszechświata, z jakim łączy się całe dzieło Jezusa z Nazaretu. Wybór Jezusa staje się wobec tego wyborem m o r a l n y m i e s c h a t o l o g i c z n y m; staje się wyborem być może wbrew logice tego świata. Wybierając Jezusa wybieramy ostateczne odniesienie i lokujemy go w O s o b i e. W ten sposób razem z Nim i w Nim każdy „kto go naśladuje” zmartwychwstanie – odwracając kolejność – ostatecznie po śmierci.

„Dostojewski mówił
że gdyby mu kazano wybierać
między prawdą a Jezusem
wybrałby Jezusa

zaczynam rozumieć
Dostojewskiego

narodziny życie śmierć
zmartwychwstanie Jezusa
są wielkim skandalem
we wszechświecie

bez Jezusa
nasza mała ziemia
jest pozbawiona wagi

ten Człowiek
syn boży
jeśli umarł

z m a r t w y c h w s t a j e
o świetle każdego dnia
w każdym
k t o g o n a ś l a d u j e” [wszystkie podkr. moje – M.D.]

W 230/4

Interesujące jest, że bohater Różewicza problem „zmartwychwstania” – cokolwiek miałyby ono oznaczać, przesuwają w przestrzeń m o r a l n ą tych, którzy stoją się „naśladowcami” życia Jezusa. Nie ma tutaj mowy o powstaniu z martwych i tym samym

³²⁸ „Zapomnienie”, o którym mówi poeta nie ma wobec tego charakteru „niepamięci”, ale raczej stanowi konsekwencję osobistego w y b o r u innej drogi. Jest to o tyle ważne, iż stanowi dowód na miejsce myślenia religijnego (lub quasi-religijnego) w światłoodczuciu Autora „Wyjścia”. Różewicz nie potrafi inaczej pisać, jak w h o r y z o n c i e r e l i g i j n y m nawet wówczas, gdy ten ostatni jawi mu się jako c z y s t o a t e i s t y c z n y. To jeden z paradoksów, ale również jak należy sądzić ważkich wyróżników tej poezji!

pokonaniu śmierci przez Jezusa, od tego poeta dystansuje się³²⁹. A przecież z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, to właśnie samodzielne powstanie z martwych Jezusa jest punktem kulminacyjnym, w którym ogniskują się wszelkie eschatologiczne nadzieje. Tak więc punkt ciężkości z ontologicznego (rzeczywiste powstanie z martwych Jezusa) poeta przenosi na płaszczyznę etyczną (zmartwychwstanie nauki Mistrza w tych, którzy naśladowają jego postawę życiową). A jeśli tak, to dla Różewicza prawdziwa o zmartwychwstaniu nie tylko jest nierozstrzygalną, ale nawet niemożliwą do sformułowania³³⁰. Życie, dzieło i postać Jezusa jest punktem, w którym ogniskują się wydarzenia na ziemi. On jest „wagą” dla świata; jest kimś wobec którego musimy określić swoją moralną i religijną postawę: „bez Jezusa / nasza mała ziemia / jest pozbawiona wagi”. W 230/4.

W „Uśmiechu” (NPP 289/2), poeta porównuje chrańszcza do Boga. Kiedy chrańszcza leży na grzbiecie – jest całkowicie bezbronny, podobnie jak Chrystus rozpostarty na drzewie krzyża:

„Bóg upadł

leży na grzbiecie
bezbronny
odkryty jest
jego żywot
wieczny

[...]”

NPP 289/2

„Odkryty” Bóg na krzyżu, to Bóg w tajemnicy kenoz y, uniżenia, dobrowolnego огоłочenia samego siebie. „Odkrytość” Boga – jak odkrytość chrańszcza,

³²⁹ Ten fakt nade wszystko może być uznany za „wielki skandal we wszechświecie”. W świetle zmartwychwstania należałoby bowiem przebudować nie tylko koncepcję człowieka, jako bytu, który nie ma swojego końca w śmierci, ale nade wszystko należałoby wskazać na możliwość jego dalszej egzystencji. To ostatnie wydaje się dla Różewicza – i nie tylko dla niego! – trudne do przyjęcia. Stajemy wobec tego w punkcie poniekąd krytycznym dla naszego studium: przyjęcie bądź odrzucenie faktu zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, stanowi swoistego rodzaju *axis mundi*, w którym ogniskują się i rozstrzygają losy antropologii, aksjologii, ontologii, kosmologii i eschatologii. „Wielki skandal” zmartwychwstania Chrystusa (jeśli rzeczywiście miało ono miejsce 9 kwietnia 30 r. w Jerozolimie – zob. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 365.), stanowiłoby punkt docelowy jakiegokolwiek teoretycznej refleksji.

³³⁰ W ten sposób wpadamy poniekąd w szczególnego rodzaju impas teoriopoznawczy. Tam bowiem, gdzie mowa jest o zmartwychwstaniu potrzeba przekroczenia dyskursu opartego na rozumie (filozofia) w stronę dyskursu teologicznego (biorącego pod uwagę prawdy Objawienia) staje się rzeczą konieczną. Dlatego nie ma innego sposobu mówienia o zmartwychwstaniu Chrystusa, jak ten, który bierze pod uwagę prawdy Objawienia. Bez tych ostatnich nie posiadałby on większego sensu. S. Kamiński zauważa: „Wydaje się [...] słuszniejsze, aby w dyskusji trzymać się przede wszystkim pytania o relację metody poszczególnych dyscyplin teologicznych do metod filozofii i humanistyki. Teologia nie jest bowiem poznaniem ani takim jak filozofia, ani takim jak humanistyka, ale w wielu swych fragmentach stanowi postępowanie typu filozoficznego lub humanistycznego. Teologia katolicka nie jest wyłącznie racjonalną interpretacją, zrozumieniem wiary. Chce być wiedzą zaangażowaną, *scientia fidei*, mądrością Bożą, wiedzą kościelną, która wyrasta z Kościoła, w nim działa i jest jego funkcją (posiada charakter społeczny, a nie prywatnego przedsięwzięcia teologów). Poznanie teologiczne, choć na wielu etapach przeprowadzane całkiem racjonalnie i według metod używanych w naukach, jednak w całości odbywa się wewnątrz specyficznego przyzwolenia człowieka wierzącego (M.D. Chenu). Ostatecznie zaś jest rewelacionalizacją naturalnej wiedzy dotyczącej człowieka i jego relacji do Absolutu [podkr. moje – M.D.]”. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, dz. cyt., s. 319.

doprowadza do „grobu”, a tam są już „inteligentne mrówki”. Wydaje się, że jest to tekst o bezbronności Boga, który w Chrystusie wydaje się w ręce „inteligentnych” ludzi, którzy przyprowadzają Go o śmierć. Druga część utworu mówi o pomocy, jakiej chrańszczowi udziela człowiek – „podnosi go słomką”. W ten sposób ratuje żywego chrańszcza z „grobu”, a ten – „odlatuje”. Bóg w Chrystusie nie został uratowany przez człowieka. Wziął na siebie odium śmierci, i sam dokonał czynu powstania z martwych; sam przezwyciężył skutki własnej bezbronności – „odkrycia swojego żywota wiecznego”. Ale o tym w wierszu Różewicza nie ma ani słowa. Wiemy jedynie, że „Bóg upadł”, nie wiemy czy „wstał” i czy „odleciał”³³¹.

Podobny motyw n i e m o ż l i w o s c i wzniesienia się wyżej ponad ziemską rzeczywistość odnajdujemy również w innych utworach poety. I tak „Zakatrupiony” (OT 163/3) przynosi – dosłowny obraz – „zakatrupionego”³³², który:

„[...]

próbuje z martwych wstać [podkr. M.D.]
czołga się

w stulonych dłoniach niesie
ludzkie krwawe
przyrodzenie jak pisklę
w gnieździe
przed tron Pana

[...]”

OT 163/3

Okazuje się, że oczekiwanie z-martwych-powstawania jest jednym z r u d y m e n t a r n y c h pragnień, z jakimi mamy do czynienia. Bohater wiersza (Pier Paolo) nie przypadkiem przypomina Chrystusa w bestialski sposób umęczonego („zakatrupionego”) na Miejscu Czaszki, które w świetle wyników badań archeologicznych było niczym innym, jak właśnie „śmietnikiem”. A w innym z utworów – „Rozwarte” (F 74/2) czytamy:

„Jego ręce były rozrzucone rozwarte tak szeroko
daleko że lewa dotykała bezlistnego drzewa
na horyzoncie prawa ściśnięta w pięść i mała
ukryła się w dłoni matki
Głowa miała kształt czarnego
długiego futerału
z którego wyjęto skrzypce
Zęby umieszczone były pionowo
Między uchem i okiem

[...]”

F 74/2

³³¹ „[...] człowiek podnosi go słomką // patrzy / z uśmiechem / na pełnych / tajemnicy / ustach // kiedy tamten / tęgopokrywy / ciemny // odlatuje”. NPP 289/2.

³³² Jak gdybyśmy nie mogli powiedzieć „umarłego”, albo „zabitego”. Lecz taka dosadność zdaje się mieć dla poety istotne znaczenie.

W świetle wyżej przedstawionych fragmentów zaryzykować możemy tezę, iż dla bohatera lirycznego Różewicza śmierć krzyżowa Chrystusa stanowi swoistego rodzaju *archetyp* wszelkiej śmierci, zwłaszcza zaś takiej, która niosła w sobie aspekt przemocy. Ale śmierć Chrystusa staje się tutaj również *typem* śmierci bezsensownej; śmierci, której nie powinno być. Poeta doglądając śmierci chce widzieć ją przez pryzmat czegoś, co możemy nazwać stanem jej największego zagęszczenia – a takim właśnie była przecież śmierć Syna Bożego. Zatem każda śmierć, która budzi w nas *odruch sprzeciwu*, zostaje odniesiona do śmierci Syna Człowieczego. Apoteoza śmierci jest tutaj zatem niczym innym jak wskazaniem na jej *definitywność*. Ostatecznie bowiem w obrazie „zakatrupionego” oraz „rozwartego” ciała widzimy nie co innego, jak triumf śmierci, jej ziemską, *doczesną eschatologiczność*. Skoro dla Autora „*Wyjścia*” nie istnieją zaświaty, to wszystko na co stać poetę, to dać świadectwo o takiej śmierci, która odnosiłaby się do swojej największej „*kondensacji*” – do śmierci Mistrza z Nazaretu. W ten sposób Ukrzyżowanie Chrystusa staje się nie tylko *typem* kogoś, kto umarł, ale nade wszystko *typem* kogoś, nad kim śmierć odniosła największe zwycięstwo. Cóż nam tedy zostało? Podglądanie „zbitego psa” („*Drewno*” PO 32/2), umęczonej i zdegradowanej *cielesności*³³³.

Późne utwory Różewicza wskazują na poszukiwanie przez poetę „*wyjścia*” z dojmującego poczucia, iż nieuniknionym końcem ludzkiej egzystencji jest śmierć. W tym kontekście pojawia się również temat Boga. Píše o tym Autor w „*wiedzy*” (W 283/4), kiedy zauważa, iż i myślenie (*cogito*), i wątplenie (*dubito*) stanowią nieodłączne składniki ludzkiego doświadczenia. Z biegiem lat „*wątplenie*” bierze górę nad „*myśleniem*”, i łączy się z „*wiedzą*” o konieczności umierania. Ta ostatnia staje się w człowieku przyczyną trwogi będącej „*najkrótszą drogą do Boga*”. W 283/4. A zatem Bóg pojawia się w życiu człowieka w momencie rozbudzenia świadomości o śmierci. To śmierć, a raczej obawa przed nią, warunkuje ludzką skłonność do poszukiwania i zwracania się do Boga.

Próbując podsumować ten obszerny rozdział poświęcony tematyce Boga i Chrystusa obecnej w twórczości naszych Autorów, możemy pokusić się o następujące rozpoznania:

1. Tematyka Boga i Chrystusa zarówno dla Miłosza, jak i dla Różewicza stanowi niezwykle ważny element ich poetyckiego światoodczucia, z tym, że Autor „*Kartoteki*” zdaje się większą uwagę przywiązywać do osoby Chrystusa z uwagi na nieodłączny związek tego ostatniego z **człowieczeństwem**.
2. Wczesne teksty Miłosza w sposób naturalny mówią o **wierze w Boga**, jako czymś, co odziedziczone zostało z wcześniejszych pokoleń („*Jeszcze wiersz o ojczyźnie*” PCZ 38/1; „*20 lutego 1938 roku*” 124/1 Wr). Mimo tego, iż Bóg jest **transcendentny** wobec stworzenia, człowiek pragnie doświadczać Go za pomocą **zmysłów**, a nade wszystko drogą do Niego pozostaje **miłość** („*Zapiskane wczesnym rankiem*” 31/3 Wr). Poeta nie chce budować „*schodów abstrakcji*” lecz pragnie **doświadczać** Boga w przeżywaniu własnej **cielesności** („*Veni Creator*” MBI 52/3).
3. Poeta diagnozuje stan **utraty Boga** we współczesnej cywilizacji, w której eschatologiczny projekt usensownienia ludzkiego bytu zastąpiony został **ubóstwieniem** Historii (procesu dziejowego – marksizm – NZ 77/4), oraz

³³³ Nieco inną interpretację wyżej pomieszczonych utworów znajdujemy u R. Romaniuka. Krytyk zauważa: „Różewicz obrazy odczłowieczonego ciała podnosi do wymiaru *quasi-religijnej* medytacji o wspólnej kondycji człowieka i Boga, w każdej z postaci opatrzonej cechami odwołującymi się do ikonografii męki Chrystusa portretując człowieka-Chrystusa, a więc i człowieka-syna Boga. Każdą mękę i śmierć przedstawia jako męczeńską śmierć człowieka i Boga, sytuując zdarzenie w wymiarze faktu, który winien odcisnąć się w materii świata, po którym coś ulega zmianie”. R. Romaniuk, *Chrystus Różewicza*, dz. cyt., s. 86.

- idolatrii artefaktów (cywilizacja konsumpcjonistyczna) („*Jak było*” (MBI 65/3; „*Dlaczego?*” NBR 46/5), oraz człowieka („*Jeżeli*” WO 330/5).
4. Odniesienie poety do osoby Chrystusa jest odniesieniem **wyznawczym**, w którym Autor „*Trzech zim*” szuka odpowiedzi na pytanie o obecność *sacrum* w materii. Miłosz nie neguje bóstwa Jezusa Chrystusa („*Jakże znosiłeś*” MBI 69/3; „*Im więcej*” MBI 75/3). Dlatego tak ważny okazuje się nasz stosunek odnoszenia się do Boga („*Twierdzenie i odpowiedź*” MBI 74/3), w którym okazać Mu możemy cześć oraz chęć pozostawania z Nim w kontakcie – „*chcę rozmawiać z Tobą*” („*Medytacja*” DO 274/4).
 5. Dla Miłosza jasne jest, że mamy tylko dwie możliwości tłumaczenia rzeczywistości: **teocentryczną** oraz **biologistyczną**. Innymi słowy: albo przyjmiemy chrześcijańską soteriologię i wynikające z niej konsekwencje dotyczące bytu oraz ostatecznego przeznaczenia człowieka, albo poddamy się biologistycznemu redukcjonizmowi prowadzącemu do odrzucenia wszelkich eschatologicznych uroszczeń („*Albo-albo*” DO 275/4). Ostatecznie poeta nie staje po żadnej ze stron sporu uważając go za „*pozorny*”; skoro „*od wieków żyją razem ludzie i bogowie*” (DO 257/4).
 6. U Różewicza zagadnienie Boga jawi się bardziej jako problem **egzystencjalny**. Problematyka Boga włączona zostaje w szeroko rozumianą **antropologię**. I w tym też kontekście poeta sytuuje własne wyznanie nie-wiary, czy też raczej „*śmierci Boga*” w przestrzeni jego **egzystencjalnego doświadczenia** („*bez*” P 253/3).
 7. Nie tylko nie potrafimy przedstawić obrazu Boga („*Kasztan*” CR 72/1), ale nade wszystko – powiada Różewicz – doświadczamy ostatecznej **egzystencjalnej samotności** w świecie (J.P. Sartre, A. Camus) przejawiającej się w naszej bezradności względem żywiołu śmierci („*Głosy niepotrzebnych ludzi. IV Wyznanie*” R 343/1). Poeta czuje się „*pozostawionym przez Boga*” wchodząc w stan dorosłości, dojrzałości własnego człowieczeństwa. Ale taki życiowy projekt zdaje się być chybionym, czego wyrazem stają się przywołane słowa z uczy Balthazara zapisane w „*Księdze Daniela*” („*serce podchodzi do gardła*” W 235/4).
 8. Antropologicznymi konsekwencjami „*utruty Boga*” stają się Jego **banalizacja**, oraz włączenie Go w przestrzeń działań **marketingowych**. W ten sposób Bóg wycofany został ze sfery *sacrum* po to, by zamieszkać w *profanum*. („*Tempus fugit (opowieść)*” W 271/4).
 9. W „*nauce chodzenia*” (W 250/4), Różewicz powraca do tematu konsekwencji „*odejścia*” Boga. Poeta pisze, że należy na nowo określić **aksjologiczny horyzont** własnego życia – „*życia bez Ojca*” (W 250/4). Ma być nim godne życie w „*świecie bezbożnym*”, a za swojego przewodnika w tym projekcie obiera sobie D. Bonhoeffera. Różewicz buduje tutaj swój **a-religijny** program etyczny.
 10. Człowiek jest Tajemnicą („*czego byłoby żal*” ZF 394/3), a jeśli tak, to tym samym w jakiś sposób zorientowany jest eschatologicznie nawet wówczas, gdy dochodzi do „*nicowania twarzy*” („**** [I znów zaczyna się]*” SS 141/1), **degradacji antropologii** przez śmierć. Prymat antropologii nad eschatologią odczytać możemy również w utworze „*poeta emeritus*” (ZFR 7/4).
 11. Dla Autora „*Plaskorzeźby*” Chrystus jawi się jako Ktoś, kto winien zdobyć autorytet u wyznawców ze względu na swoją **Osobę**, a nie znaki, które czyni („*Nieznany list*” RK 160/2). W postaci „*białego baranka*” odnajdujemy aluzję do paschalnego dzieła Chrystusa. Niestety nic nie wiadomo o ostatnim, najważniejszym akcie tego misterium – o zmartwychwstaniu. („*Biel*” NPP 287/2).
 12. Osoba Chrystusa nie przestaje jednak intrygować poety. Pojawia się On jako „*ktos*” w utworze „*na obrzeżach poezji*” (ZFR 13/4), pragnąc wyprowadzić Różewicza z „*labiryntu*” sprzeczności istniejących w świecie. Wybór Jezusa – idąc śladem

Dostojewskiego – staje się wyborem **moralnym i eschatologicznym**, gdyż ostatecznie jest wyborem **Osoby**, w której lokujemy nadzieję na przetrwanie pomimo śmierci (*** [Dostojewski mówił]” *W* 230/4); nawet za cenę przyjęcia „odkrytości” Boga, za cenę zgody na jego kenozę („*Uśmiech*” *NPP* 289/2).

13. Śmierć człowieka w jakiś sposób odnoszona jest do śmierci Chrystusa, jako swoistego rodzaju **archetypu** śmierci („*Zakatrupiony*” *OT* 163/3; „*Rozwarte*” *F* 74/2).

ROZDZIAŁ III

STANY OSTATECZNE

Mówiąc o stanach ostatecznych najpierw zastanowimy się nad czyścem, miejscem pośmiertnego oczyszczenia („Zdarzenia gdzie indziej” NBR 73/5; „Jeżeli” T 122/5), by przejść do koncepcji Nieba rozumianego raczej jako powrót do archetypicznego Ogrodu („Ludzie na ziemi” 55/1 Wr; „Brama poranku” 128/1 Wr). Ten ostatni jest symbolem rudymen tarnej rzeczywistości („Ogród Ziemskich Rozkoszy” NZ 9/4; „Rok” MBI 41/3) utraconej aktem nieprawidłowego wykorzystania przez człowieka wolności („Adam i Ewa” DO 222/4). Dla Miłosza powrót do raju okaże się powrotem do nieustannej „jasności” (WO 331/5); do „kraju archetypów” („Stwarzanie świata” DO 224/4). Zobaczymy jego strukturę podporządkowaną sensualistycznemu postrzeganiu świata (T 97/5), oraz przekonanie poety o jego niebiańskim (rajskim) pochodzeniu („Gdziekolwiek” T 106/5; „Powrót” DO 278/4; „Niebo” WO 321/5; „Jak powinno być w niebie” K 156/4). W końcu przyjrzymy się archetypicznej koncepcji braku różnicowania w rajskim świecie suponującym jedność mężczyzny i kobiety („JA” DP 197/5; „Degradacja” DP 199/5).

Dla Różewicza niezwykle ważnym okaże się powrót do „początku” („Do Piotra” P 292/3), a także doświadczenie aksjologicznej pustki (P 262/3) prowadzącej do zwątpienia w możliwość dotarcia do „nieba” („Dos moi pou sto” SS 205/4; „brama” N 104/4).

1. W nadziei wiecznego życia – purgatorium

W wierszu „Zdarzenia gdzie indziej” (NBR 73/5), Miłosz odwołuje się do koncepcji czyścica jako stanu przejściowego w pośmiertnej egzystencji człowieka. Poeta pisze:

„[...]
Tym różny od Piekła, że nie żadna nicość,
Ale bez ustanku trwanie i cierpienie.
Nazywali to Czyścicie. Będziesz służył, [wszystkie podkr.
M.D.]
Nosząc, obmywając, sprząając, słysząc,
I z każdym dniem poznawać będziesz swoją winę,
Aż uznasz, że nie zasługujesz na nic więcej.
[...]”.

NBR 73/5

A zatem czyściec nie jest – w przeciwieństwie do piekła – nicością. To stan/miejsce „trwania i cierpienia”; stan doświadczania własnego istnienia, które nie pozbyło się jeszcze bólu. Stąd najlepszym lekarstwem jest „służba”, dzięki której ujawniała się będzie nasza „wina”. Tym samym dowiemy się o skutkach naszych czynów. Wiedza ta odsłoni przed nami rzeczywistą winę. I wtedy nabierzemy pokory. Stąd wyzwolenie do niebiańskiego świata będziemy mogli przyjąć jako dar darmo nam przez Boga dany; nagrodę, na którą nigdy nie zdołalibyśmy sobie zasłużyć. I być może po to właśnie doświadczyć musimy Czyścica. A w utworze „Jeżeli” (T 122/5):

„Jeżeli nie mogę dostąpić Raju
 (Bo niewątpliwie za wysokie dla mnie progi),
 Chciałbym w którymś z regionów Czyśćca
 Dostąpić wyzwolenia z fantomów umysłu,
 Których władzę nade mną pamiętam,
 Choć nie dowierzałem im.
 Męki zazdrości pod jej oknem na pustej ulicy.
 To znów wzywanie miłości doskonałej,
 Ponadcielesnej, niemal ponadziemskiej.
 Śmiać się czy płakać? Ale tkwią w ciele
 Te drzazgi egzaltacji i nierozum.
 Obym jeszcze mógł zobaczyć jasno,
 Nie kłamać nikomu, ani sobie,
 I dobre intencje, jeżeli były,
 Podawać na moją obronę” [wszystkie podkr. M.D.].

T 122/5

Czyściec ma stać się dla Miłoszowego bohatera miejscem, gdzie dostępuje on „wyzwolenia z fantomów umysłu”, to znaczy z tego wszystkiego, co nie pozwalało poecie w sposób jasny chłonąć świat. „Fantomy umysłu”, takie jak zazdrość albo poszukiwania „miłości doskonałej”, którą nasz Autor wynosił ponad ciało, prowadziły go w ślepią uliczkę. Z perspektywy czasu widzi w nich tylko „drzazgi” egzaltacji i nierozum”. Jedyne co ma na swoją obronę, to „dobre intencje” z małym zastrzeżeniem: „jeżeli były”. U Miłosa wciąż toczy się walka między pragnieniem Raju (Nieba), a poczuciem własnej niegodności („niewątpliwie za wysokie dla mnie progi”). Kryje się zapewne za tym świadomość wielu krzywd, jakich dopuścił się poeta wobec innych ludzi, jak również przeświadczenie o doskonałym charakterze Raju, jako miejsca/stanu, w którym nie może się znaleźć nic co byłoby nieczyste, obciążone jakąś skazą. Zwróćmy jednak uwagę na fakt, iż przyjęcie przez poetę czyścowego „oczyszczenia” zdaje się być w równym stopniu czymś k o n i e c z n y m, jak i p o ż a d a n y m przez samego Autora z uwagi na fakt, iż wie dzie to do z b a w i e n i a³³⁴.

Eschatologiczne wyobrażenia na temat czyśćca należą, historycznie rzecz biorąc, do jednych z najbardziej kontrowersyjnych. Przeciwnicy teorii czyśćca wskazywali na wątle jego uzasadnienie biblijne, tym bardziej, iż samo Pismo Święte nie zna takiego określenia, jak „czyściec”. Zwolennicy koncepcji „stanu przejściowego” między zbawieniem a potępieniem, powoływali się na historię męczeństwa braci Machabeuszów i ich matki zapisaną w „*Drugiej Księdze Machabejskiej*”. Mowa jest tam o wierze w zmartwychwstanie i o potrzebie modlitwy żywych za zmarłych, aby ci ostatni – pomimo popełnionych przez nich grzechów – dostąpić mogli szczęścia nieba³³⁵.

W „*Nowym Testamencie*” odnaleźć możemy tropy wskazujące na wiarę w czyściec. I tak w „*Ewangelii według Mateusza*”, Jezus powiada o grzechu przeciw Duchowi Świętemu, który nie będzie odpuszczony „ani w tym wieku ani w przyszłym”³³⁶. Natomiast Marek pisze

³³⁴ A jeśli tak, to Miłosz staje w tym miejscu po stronie św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że kary czyścicowe są d o b r o w o l n e. J. Le Goff komentując myśl Akwinaty pisze: „Uznając [...] karę czyśćca za dobrowolną nie dlatego, że dusze jej pragną, ale dlatego, że wiedzą, iż wie dzie ona do zbawienia. Tomasz przeciwstawia się zdaniu tych, wedle których dusze czyścicowe są tak zaabsorbowane przez ich kary, że nie zdają sobie sprawy z ich oczyszczającej mocy i uważają się za potępione. Dusze czyścicowe wiedzą, że będą zbawione”. Por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997, s. 275-276.

³³⁵ Por. 2 Mach 12, 41-45.

³³⁶ Zob. Mt 12, 32.

o tym, że „każdy ogniem będzie posolony”³³⁷. W nauczaniu św. Pawła, zwłaszcza w jego „*Pierwszym liście do Koryntian*” czytamy o Dniu Pańskim, w świetle którego okaże się prawda życia każdego zmarłego”. Autor zauważa: „[...] tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprowadzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień”³³⁸. Ten ostatni obok wody, w średniowiecznych wyobrażeniach na temat czyśćca, stanowi konieczny element przejścia, jakiemu poddawani są przebywający w nim zmarli³³⁹. W apokryficznej „*Czwartej Księdze Ezdrasza*” pochodzącej z końcowego okresu żydowskiej apokaliptyki, a spisanej prawdopodobnie przez żydowskiego zelotę około 120 roku po Chr., znajdujemy dialog Ezdrasza z Arielem, wysłańcem Boga. Ten pierwszy pyta Anioła: „Jeśli znalazłem łaskę wobec ciebie, panie, ukaż i to słudze twemu, czy po śmierci, to znaczy od momentu, gdy każdy oddaje swoją duszę, czy naprawdę będziemy zachowani w spoczynku, dopóki nie nadejdą owe czasy, w których rozpoczniesz odnawiać stworzenie, albo czy już od zaraz będziemy cierpieć męki?”³⁴⁰. Na tak postawione przez Ezdrasza pytanie, Ariel taką daje odpowiedź: „[...] [ci] którzy wzgardzili drogami najwyższego i nie podążali nimi, do tych, którzy podeptali Jego prawo, i do tych, którzy znienawidzili bojących się Boga; te dusze nie wejdą do miejsca zamieszkań, lecz ustawicznie cierpiąc i smucąc się, będą się błękały w udrękach na siedmiu drogach”³⁴¹. A w ten sposób charakteryzując drogę piątą: „[...] zobaczą, że mieszkania innych są strzeżone przez aniołów w wielkim milczeniu”³⁴².

Wczesnochrześcijańscy pisarze i teologowie, tacy jak Ireneusz, Cyprian, czy też Tertulian piszą o bliżej niesprecyzowanych miejscach pobytu zmarłych, którzy oczekują zmartwychwstania. W „*Męczeństwie Perpetuy i Felicyty*” znajdujemy przykład wiary w skuteczność modlitwy za zmarłych, którzy znaleźli się w czyśćcu³⁴³. Próbując przybliżyć myśl o „stanie pośrednim” J. Ratzinger pisze: „Los człowieka rozstrzyga się nieodwołalnie

³³⁷ Mk 9, 49.

³³⁸ 1 Kor 3, 13-15.

³³⁹ J. Le Goff pisze: „[...] ogień czyśćcowy, mimo zajęcia najwyższego i ostatecznie wyłącznego miejsca, na ogół jednak stanowił część pary: ogień i woda. W tekstach pochodzących z zarania średniowiecza para ta pojawia się najczęściej pod postacią zestawienia miejsca ognistego i miejsca wilgotnego, miejsca ciepłego i miejsca zimnego, elementu palącego i elementu zlodowacialego. A fundamentalna próba, jakiej podlegają zmarli w czyśćcu, nie jest zwykłym przejściem przez ogień, lecz przejściem kolejno przez ogień i przez wodę [...]”. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, dz. cyt., s. 15.

³⁴⁰ Zob. IV Księga Ezdrasza, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Warszawa 2000, s. 386.

³⁴¹ A oto w ten sposób Uriel charakteryzuje poszczególne drogi: „Pierwsza droga: ponieważ wzgardzili prawem najwyższego. Druga droga: ponieważ już nie mogą nawrócić się do dobra, aby żyli. Trzecia droga: oglądając nagrodę odłożoną dla tych, którzy uwierzyli w przymierza Najwyższego. Czwarta droga: będą roztrząsały karę wyznaczoną dla nich w czasach ostatecznych. [...] Szósta droga: widzą, że z tych cierpień muszą przechodzić do mąk. Siódma droga, która jest najgorsza ze wszystkich wymienionych, gdy będą marnieć ze zmieszania, płonąć ze wstydu, schnąć ze strachu, widząc chwałę Najwyższego, wobec którego żyli w grzechach i wobec którego zaczęła być w czasach ostatecznych sądzić”. Tamże, s. 387.

³⁴² Tamże.

³⁴³ Perpetua znajdująca się w więzieniu wspomina swojego brata, który w wieku siedmiu lat zmarł na raka twarzy. Odczuwa przynaglenie do modlitwy za niego i następnej nocy ma sen o następującej treści: „[...] Ujrzałam Dinokratesa, jak wychodził z jakiegoś ciemnego miejsca, gdzie znajdowało się też mnóstwo innych ludzi. Był bardzo rozpalony i spragniony, blady i zaniedbany. Na twarzy jego widniała rana, którą miał w momencie śmierci. [...] Za niego się modliłam. Dzieliła nas jednak ogromna otchłań i ani ja do niego, ani on do mnie nie mogliśmy się przedostać. W miejscu gdzie znajdował się Dinokrates, był basen pełen wody, jego brzegi były jednak wyższe niż wzrost chłopca. Dinokrates wspinał się na palce, jakby chciał się napić. Żał mi było brata, bo choć zbiornik był wypełniony wodą, to jednak z powodu wysokiego brzegu, nie mógł ugasić pragnienia. Wtedy oprzytomniałam i uświadomiłam sobie, że brat mój cierpi. Byłam jednak przeświadczona o tym, że mogę mu ulżyć w jego cierpieniach”. I po kilku dniach żarliwej modlitwy rzeczywiście tak się stało. Cyt. za H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, dz. cyt., s. 35-36.

z chwilą śmierci, niemniej los ten niekoniecznie musi się dopełnić już w tymże momencie śmierci. Zasadnicza decyzja życia ludzkiego może być przesłonięta decyzjami o charakterze drugoplanowym, trzeba ją więc niejako z tych decyzji oczyścić i wyzwolić. Ten <stan pośredni> oczyszczenia i wyzwolenia, nazywa się w tradycji Zachodu <czyśćcem>³⁴⁴. Scholastycy XII wieczy, w szczególności zaś Hugon od św. Wiktora w swojej „*Summie o sakramentach*” w następujący sposób pisze o czyśćcu: „[...] jest wreszcie po śmierci inna kara, która zwie się czyśćcową. Ci, którzy opuszczają to życie z pewnymi grzechami, choć skądinąd sprawiedliwi i przeznaczeni do życia wiecznego, podlegają tam przez czas jakiś mękom, by się oczyścili. Nie wiadomo, gdzie się owej kary doświadczą, lecz liczne przykłady pojawiania się dusz jej właśnie poddanych pozwalają sądzić, że na ziemi i to zapewne w tych miejscach, gdzie zgrzeszono, jak dowiodły tego liczne świadectwa. Trudno rzec, czy wymierza się owe kary w innych jeszcze miejscach”³⁴⁵. W tym samym okresie mowa jest również o tzw. zbiornikach dusz po śmierci³⁴⁶. I tak wedle św. Tomasza z Akwinu mamy do czynienia z czterema takimi przybytkami pozostającymi wciąż otwartymi. Są to: niebo, piekło, czyściec oraz otchłań dzieciątek (*limbus puerorum*). Poza tym jeden przybytek jest już definitywnie zamknięty, to otchłań patriarchów (*limbus patrum*). Natomiast „Łono Abrahama”, jako otchłań piekła istniało, aż do zejścia tam Chrystusa, i odtąd już nie istnieje³⁴⁷.

Jeśli chodzi o najważniejsze doktrynalne wypowiedzi Kościoła Katolickiego³⁴⁸ na temat wiary w istnienie czyśćca, to przede wszystkim należy zwrócić uwagę na orzeczenie „Soboru Florenckiego” z 1439 roku w „*Dekrecie dla Greków*”³⁴⁹, oraz potwierdzenie nauki o „stanie przejściowym” w „*Dekrecie o czyśćcu*” „Soboru Trydenckiego” z 1563 roku³⁵⁰.

2. Niebo, czyli powrót do Ogrodu

W 1933 roku Czesław Miłosz pisze utwór „*Ludzie na ziemi*” (55/1 Wr), w którym wyraża nadzieje eschatologiczne na istnienie w wiecznej rzeczywistości. Pojawiają się one w snach, ale ich treść jest bardzo konkretna. Dwudziestodwuletni poeta doskonale zdaje sobie sprawę z korowodu następujących po sobie ludzkich istnień obarczonych śmiertelnością („A jeśli ktoś ubywał, wstępowali nowi, / Aby ciałem umarłym wykarmić maliny”). To jednak wcale nie przeszkadzało mu snuć eschatologicznych oczekiwań. Poeta pisał:

³⁴⁴ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 239.

³⁴⁵ Cyt. za: Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 372.

³⁴⁶ Mówi o tym min. Św. Tomasz z Akwinu dokonując typologii „zbiorników” dusz w zaświatach. Por. J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, dz. cyt., s. 272-276.

³⁴⁷ Zob. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 373.

³⁴⁸ Zob. T. Špidlik, *Życie po śmierci. Maranatha*, dz. cyt., s. 157-159.

³⁴⁹ „[Orzekamy] też, że jeśli szczerze pokutujący umarliby w miłości Boga, zanim godnymi owocami pokuty zadośćuczyniliby za winy i zaniedbania, ich dusze po śmierci zostaną oczyszczone karą m i c z y ś ć o w y m i [podkr. moje – M.D.]. W łagodzeniu tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo żywych wiernych, mianowicie ofiary Mszy świętych, modlitwy i jałmużny oraz inne dzieła pobożności, które zgodnie z postanowieniem Kościoła wierni zwykli podejmować za innych wiernych”. Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III, dz. cyt., s. 473.

³⁵⁰ W dokumentach „Soboru Trydenckiego” czytamy: „Ponieważ Kościół katolicki – pouczony przez Ducha Świętego w oparciu o Pismo Święte oraz starożytną tradycję ojców, podczas świętych soborów, a ostatnio na tym ekumenicznym soborze – nauczał, że istnieje czyściec, a dusze w nim zatrzymane wspierane są wstawiennictwem wiernych, szczególnie za miłą [Bogu] ofiarą ołtarza, święty sobór nakazuje biskupom pilną troskę o to, by chrześcijanie wierzyli, zachowywali, byli nauczani oraz by wszędzie głoszono zdrową naukę o czyśćcu, przekazaną przez świętych ojców i święte sobory”. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, dz. cyt., s. 779.

„[...]”

I człowiek szukał porachunku z sobą,
 Budując krzyże katedr, na front eszelony
 Żegnając. A noc każda ludziom upływała
 Na snach, w których mazali drzwi domów czarną krwią
 I męcząc się szeptali: człowiek nas oczyści.
 W świecie przyszłym będziemy istnieć, wiekuiści”.

55/1 Wr

Przywołanie biblijnego motywu z „*Księgi Wyjścia*” pełni tutaj rolę tropu wyznaczającego kierunek nadziei eschatologicznych. Bóg zna swoich wiernych, i oni deklarują swoją przynależność do Niego skrapiając krwią odrzwia swoich domów, dzięki czemu Anioł Zagłady nie dotknie ich śmiercią. Jest to nadzieja na pośmiertne życie, na egzystencję w innym wymiarze³⁵¹.

Innym ważnym wczesnym utworem, w którym poeta podejmuje problematykę eschatologiczną, szczególnie zaś dotyczącą wyobrażeń na temat Nieba jest „*Brama poranku*” (128/1 Wr). To ostatnie kojarzone jest przez młodego poetę – utwór powstał między 1937 a 1939 rokiem – ze światem bliskim teologii chrześcijańskiej eksplikującej motyw światła i światłości³⁵². Charakterystyczne, iż Niebo to kraina (stan), w której nie wspomina się już krzywd doznanych (i żadnych innych), ma ona w sobie „coś” nowego, diametralnie innego, w którym panuje „jasność”. Niebo jest spotkaniem i widzeniem. Integralną jego cechą jest niewinność, która charakteryzowana jest przez „złotą nagość”, oraz estetyczna kategoria p i ę k n a; moralna kategoria s p r a w i e d l i w o ś c i i witalna kategoria m ł o d o ś c i. W ten sposób Niebo jawi się jako świat idealny, pozbawiony braków, skazy. A nawet to, co można było nazwać „skazą”, nigdy nie stanowiło „istoty” człowieczeństwa, nigdy nie było „czymś”, co mogłoby go konstytuować, było raczej rodzajem moralnego brudu, naleciałości. Do wyżej wymienionych przymiotów, jakie w świetle oglądamy w nas samych, dodać należy mądrość jako kategorię umysłu oczyszczonego ze skazy błędu. W końcu ukoronowaniem niebiańskiej społeczności jest miłość, „jakiej dotychczas nie znali kochankowie” (128/1 Wr); miłość, która „nie pragnie nasycenia”, bo osiąga swój szczyt, swoje spełnienie. Oczywiście wszystko, o czym wyżej mowa należy do ortodoksyjnego nurtu rzymskiego katolicyzmu. Świat „stada mężczyzn i kobiet wiecujących po zmartwychwstaniu” jest światem dobrze znanym z wyobrażeń, jakie przez wieki żywili chrześcijanie³⁵³. Najistotniejsze wydaje się jednak przeświadczenie młodego poety o tym, że największym skarbem Nieba nie jest Bóg – co brzmi dosyć paradoksalnie i pewnie mało chrześcijańsko – ale Byt w całej różnorodności swego przejawiania się, w całym bogactwie „bycia”. Niebo jest domeną wszelkich bytów, które kiedykolwiek zaistniały w naszej ziemskiej przestrzeni. Niebo jest domeną wszystkiego,

³⁵¹ Dla Miłosa jedynie tradycja judeochrześcijańska posiada znaczenie wypełniające nadzieje eschatologiczne. Stąd wszędzie tam, gdzie znajdujemy odwołania do Biblii, powinniśmy traktować je z należytą uwagą. Innymi słowy: to chrześcijaństwo w szerokim tego słowa znaczeniu (to znaczy zarówno biorąc pod uwagę ortodoksję katolicką, jak i również nurty heterodoksyjne), wyznacza metafizyczną przestrzeń, w której porusza się myśl poety.

³⁵² Na ten temat zob. wyczerpujące studium: K. van Heuckelom, <Patrzeć w promień od ziemi odbity>. *Wizualność w poezji Czesława Miłosa*, Warszawa 2004.

³⁵³ Młody Miłos pisze: „[...] – jesteśmy złączeni węzłem ciała, / jesteśmy złączeni węzłem ducha, / podajmy ręce i biegnijmy zapomniawszy krzywd już dokonanych, / zatoczmy koła w jasności, w cieniu gór oliwnych, / przepływamy na nowo rzek białe pętlice. / Wychodzimy naprzeciw siebie i widzimy naszą złotą nagość, / wiecznie piękni i młodzi, wiecznie sprawiedliwi, / skaza, co była w nas, nie była naszą istotą, / wszystko już zapomniane, tylko mądrość nie została zapomniana. / Stado mężczyzn i kobiet wiecujących po zmartwychwstaniu, / gdziekolwiek spojrzeć nadchodzą w tę dolinę niesłyszalnych fraz muzycznych, [...]”. 128/1 Wr.

co już zostało zapomniane i pograżyło się w mroku przeszłości. W niebie jest to, co kiedykolwiek choć przez moment było aktualnością; jest to, czemu można było przypisać a k t i s t n i e n i a. Stąd totalność Nieba jest totalnością bytu; jest światem, w którym pamięta się o Byciu. Taka koncepcja Nieba z pewnością poszerza perspektywę judeo-chrześcijańską; tutaj bowiem zmartwychwstanie człowieka konfrontowane jest z istnieniem świata roślinnego i zwierzęcego. Innymi słowy: zmartwychwstały człowiek doświadcza na nowo intensywności własnego ucieleśnionego istnienia w obecności świata bytów, które za jego doczesnego życia stanowiły najbliższe jemu środowisko. Niebo wobec tego jest światem bardziej intensywnego przeżywania, ale – co ważne – nie jest to i s t o t o w o n o w e p r z e ż y w a n i e, raczej pełniejsze, bo pozbawione „skazy” niedoskonałości, doświadczenie siebie pośród innych bytów. Nie nastąpiła wobec tego jakościowa zmiana: człowiek nie wznosił się ponad własną naturę; n i e p r z e b ó s t w i ł s i ę l e c z r a c z e j u d o s k o n a l i ł w c z ł o w i e c z e ń s t w i e, by lepiej odnaleźć się w splocie wielorakich relacji z otaczającymi go bytami. W ten sposób Niebo młodego Miłosza pozbawione zostało r e l i g i j n e g o charakteru. Stało się odnowioną Ziemią i tylko Ziemią. Poeta pisze:

„[...]
i otulają rękami piersi małe i ostre,
nie po to, aby budzić pożądanie,
ale z samej radości, że tu w b r a t e r s t w i e ż y j ą
ż e s ą, że w s z y s t k o j e s t, czego tak długo wyglądali: [wszystkie
podkr. M.D.]
słońce, rąbek księżyca, trawa wiosen, pomykanie polnego zwierza
i śpiew skowronka, jak w narodzin dzień, nad obłokami.
[...]”.

128/1 Wr

W „*Ogrodzie Ziemiskich Rozkoszy*” (NZ 9/4), część trzecia poświęcona jest opisowi Raju. Najciekawszym elementem wziętym z wielkiej malarskiej wizji Hieronima Boscha jest problem cielesności drugiej Osoby Trójcy Świętej. Czy cielesność Chrystusa istniała przed stworzeniem, czy była ona jakąś inną, subtelną formą samego Boga? W ten sposób – jak pisze poeta – Raj byłby „niepełny”, bo pozbawiony obecności tego, który w jakiejś formie cielesności istniał od zawsze. Możemy wobec tego dopatrywać się tutaj jakiejś „boskiej intrygi” mającej na celu Objawienie się Syna w Ludzkiej postaci. W tym sensie „grzech” archetypicznych rodziców nie tylko został przez Boga przewidziany (na mocy Jego wszechwiedzy), ale wręcz sprowokowany³⁵⁴.

„[...]
Utworzył oto ją, która go zrodzi,
Skądże więc dostał swoją ludzką postać,
Zanim zaczęły się lata i wieki?
Człowieczy, istniał tedy przed początkiem?
I u s t a n o w i ł R a j, a l e n i e p e ł n y,
A b y z e r w a ł a j a b ł o, ona, tajemnicza, [wszystkie podkr. M.D.]
Na którą patrzy Adam, nie pojmując.
[...]”.

NZ 9/4

³⁵⁴ Powyższe dywagacje przekraczają katolicką ortodoksję.

Podmiot liryczny dostrzega w sobie podwójność: kobiecość i męskość człowieka. Nosi w sobie syndrom zerwanego owocu „z drzewa wiadomości”. Jest genetycznie związany z archetypicznymi rodzicami, a doświadczając „śmiertelności” kobiety, poszukuje zarazem powrotu do „miejsca prawdziwego”. Gdzie jest to miejsce, i czym ono jest? Wydaje się, że Miłosz myśli tutaj wciąż o jakiejś jednej niepodzielnej formie człowieka, w którym znikają wszelkie podziały i różnice. Tworzy się w ten sposób Człowiek jako taki; człowiek będący skondensowaną jednością³⁵⁵.

W wierszu „*Rok*” (MBI 41/3), Miłosz przywołuje rajsکی obraz jako symbol – jeśli można tak to nazwać – świata podstawowych odniesień; rzeczywiście rudymentarnej stanowiącej odniesienie dla bytu.

„[...]”

Na samej granicy zamieszkanego czasu uczono się chodzić
na dwóch nogach i wymawiać znaki nakreślone w zawsze
dziecinnej księdze rodzaju

[...]”.

MBI 41/3

„Chodzenie na dwóch nogach” i „wymawianie znaków” – oto atrybuty świata podstawowego, rzeczywistości ufundowanej na „dziecinnej księdze rodzaju”. Świat ten w istocie posiada charakter sakralny, w którym to, co materialne mieści w sobie również *sacrum*. W ten sposób sakralno-materialny wymiar bytu jest tegoż bytu wymiarem podstawowym, przedustawnym, archetypicznym. Poeta napisze: „O słońce, o gwiazdy, mówiłem, święty, święty, święty, byt nasz / podniebny i dzień, i wieczne obcowanie” (MBI 41/3).

A w „*Godzinie*” (GWS 97/3), poeta napisze, iż wysławianie życia przez śmiertelnych jest czymś, co nie tylko daje szczęście, ale jest w jakiś sposób w człowieku zaprojektowane: „Zanim otwarto pięć zmysłów i wcześniej niżeli początek” GWS 97/3. Tak więc żyje w nas echo Raju; echo prymarnego świata, tego świata, w którym „wysławia się życie”, jako jego najważniejszy atrybut. Miłosz nigdy nie opuścił archetypicznej, rajskiej rzeczywistości – on nosi ją w sobie na sposób nieusuwalnej tęsknoty, na sposób pieczęci. Raj – choć utracony – „czeka gotowy na wszystkich” śmiertelnych. Czeka jak wpisane w nas przeznaczenie, kierunek powrotu do źródła.

W „*Ogrodzie Ziemskich Rozkoszy*” (NZ 9/4), odczytujemy zachwyt lirycznego „ja” nad „początkiem świata”, w którym wszystko jest młode przedwieczną młodością. To świat pozbawiony skażenia, wolny od jakiegokolwiek zmarszczki, czy też rysy braku. Świat doskonały, ponieważ skończony, zamknięty w formie zwiewnej lekkości, której integralną cechą jest odnawialność, powrót do stanu początkowego („odnawiające się [...] / w korowodzie”). Kontemplując obraz Boscha, poeta widzi w nim archetyp „wczesnego poranka na początku świata”; to w istocie swojej przywołanie rzeczywistości zamkniętej w cudzie b y c i a, w cudzie t r w a n i a, jako najważniejszego atrybutu każdego bytu. Postaci widziane na obrazie wywołują u niego zachwyt, gdyż stają się dla niego echem rajskich wyobrażeń. Miłosz zauważy: „[...] Byłem stary, ale nozdrza moje pożaływały nowych zapachów. / I przez pięć moich zmysłów dostawałem udział / W ich ziemi, prowadzących

³⁵⁵ Miłosz pisze: „[...] Jestem ich dwójgiem, podwójny. Jadłem drzewa / Wiadomości. Byłem wygnany mieczem archanioła. / W nocy czułem jej tętno. Jej śmiertelność. / I szukaliśmy odtąd miejsca prawdziwego. [...]”. NZ 9/4.

mnie, siostr naszych i kochanek. [...]”. (NZ 9/4). Raj jest miejscem, w którym rozstrzygają się najważniejsze kwestie antropologiczne i eschatologiczne. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy Autor zastanawia się nad rolą Ewy – pierwszej kobiety.

„[...]”

Adam siedzi w zdumieniu. Jego stopy
Dotykają nogi Chrystusa, który przywiódł Ewę
I trzyma jej rękę w swojej lewej, a dwa palce prawej
Podniósł jak ten, co naucza. Ewa spuszcza oczy.
Kim jest i kim będzie ta umiłowana
Z Pieśni nad pieśniami? Ta Mądrość – Sofia
Uwodzicielka, Matka i Ecclesia?
[...]”.

NZ 9/4

Podmiot liryczny uważa, że Raj jest miejscem centralnym, wokół którego ogniskuje się boska i ludzka historia. Raj jest prawdziwym *axis mundi*. Tutaj bowiem wszystko ma swój początek, zwłaszcza zaś dramat upadku człowieka i być może również tajemnica wcielenia Bożego Syna. W Raju także rodzi się *antropologia*, jako wizja człowieka w dwóch postaciach: męskiej i kobiecej. Wreszcie Raj daje początek *etyce*, jest miejscem zerwania i spożycia „jabłka”; jest miejscem, gdzie ciekawość wzięła górę nad posłuszeństwem, a miraż wejścia w posiadanie boskiej wiedzy zasłonił dar miłosnej przyjaźni z Przedwiecznym. Ale Raj to także prapoczątek *śmierci*, w którą popada człowiek oraz ontologicznego zagubienia, *utraty*, poczucia bycia wygnancem i tułaczem. Dlatego Autor „*Ziemi Ulro*” napisze:

„[...]”

Jestem ich dwojgiem, podwójny. Jadłem z drzewa
Wiadomości. Byłem wygnany mieczem archanioła.
W nocy czułem jej tętno. Jej śmiertelność.
i szukaliśmy odtąd miejsca prawdziwego”.

NZ 9/4

W poetyckiej wizji Miłosza *powrót do Raju* będzie powrotem do rzeczywistości przedustawnej; będzie prawdziwym odnalezieniem własnego miejsca. Tylko ten, kto wraca do raju – wraca do samego siebie, osiąga stan harmonii, odnajduje własną sobie tylko właściwą miarę bytu we wszechświecie. Raj jest *centrum kosmosu*; jest miejscem zagubionym i najbardziej utęsknionym. To miejsce, gdzie każda z rzeczy odnajdzie swój *sens*. Czym jest wiedza, jaką zdobywają Adam i Ewa? Jest wejściem w nieznanne; wejściem w rzeczywistość, która spełni się jedynie jako skutek „zerwania owocu” z rajskiego ogrodu. Świat zatem rozwija się na sposób „skutku” zabronionego przez Boga czynu, którego dopuszczają się prarodzice. Miłosz doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, iż *kształt świata* jest wynikiem *przekroczenia rajskiego zakazu*. Rzeczywistość, taka jaką zastajemy z całym jej bogactwem form okazuje się w swej genezie zapośredniczona w akcie *ludzkiej wolności*, który to akt zarazem niósł ze sobą pogwałcenie *boskiego porządku*.

„[...]”

Te zamki! Te pałace! Te spiętrzone miasta!
Planetarne lotniska między pagodami!
Patrzyli na siebie, uśmiechali się,
Ale niepewnie (będziecie, poznaście)
I ręka Ewy sięgała po jabłko”.

„Adam i Ewa” DO 222/4

Całe zatem widzenie świata przez poetę jest refleksją nad „utrata” rudymen tarnej jego postaci. Świat (czytaj: rzeczywistość) jest obciążony chorobą wygnania z jego pierwotnej, rajskiej postaci. Zatem wszystko, co w nim ułomne, zdeformowane, pełne braku, ma swoje o n t o l o g i c z n e uzasadnienie w kondycji rzeczywistości wygnanej naznaczonej niezatartym piętnem utraconej pełni. Miłosz nawet w epifanijnych utworach nie pozbedzie się przekonania o a r c h e t y p i c z n y m p ę k n i ę c i u świata; o rzeczywistości, która utraciła swój w ł a ś c i w y, to znaczy rajski wymiar.

Dlatego projekt raju nie jest dla niego projektem artystycznej wyobraźni lecz o n t o l o g i c z n e g o r e a l i z m u³⁵⁶. W jednym z tekstów „Nieobjętej Ziemi”, poeta pisze:

„Wyobrażenia ludzi o życiu po śmierci nigdy nie były wyraźne. Ale kiedy teraz księża oraz wierni wymawiają słowa: <życie wieczne>, nie pojawiają się wyobrażenia żadne”.

NZ 74c/4

Erozja wyobraźni religijnej we współczesnym świecie, ze zdwojoną siłą znajduje swój wyraz wtedy, gdy chcemy coś powiedzieć o „życiu wiecznym”. W tym braku jakichkolwiek wyobrażeń jest coś niepokojącego – myślenie o życiu jedynie w perspektywie doczesnej. Brak odniesienia e s c h a t o l o g i c z n e g o świadczyć może o porzuceniu religijnych nadziei na życie poza progiem śmierci. W „*Wierszach ostatnich*” odnajdujemy utwór „*** [Obrócenie twarzami ku Niemu]” WO 331/5, w którym poeta pyta o to, co jest największym pragnieniem człowieka? Na tak postawione pytanie daje taką oto odpowiedź: „żyć i na wieki zamieszkać w jasności” (WO 331/5). Owszem, odpowiedź tę opatruje znakiem zapytania. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że to odpowiedź z określonego kręgu kulturowego, w którym życie i poznanie Boga są w największym stopniu uszczęśliwiające człowieka. Syndrom wiecznego życia, życia nie poddanego już prawu rozpadu i śmierci, oraz wpatrywanie się „twarzą w twarz” w Przedwiecznego Boga, owa *visio beatificae*³⁵⁷, oto spełniające się marzenie ludzkiej natury wygnanej z archetypicznego Ogrodu.

³⁵⁶ I dlatego wiąże się w sposób n a t u r a l n y z eschatologią. Można powiedzieć, że Miłosz myśląc o n t o l o g i c z n i e myśli zarazem e s c h a t o l o g i c z n i e, i na odwrót: eschatologiczność u Miłosza zawsze zakorzeniona jest w ontologii, jako przeżywaniu istnienia, trwania bytu w wielorakich jego wyglądach. Stąd też wszyscy ci komentatorzy, którzy odrywają ontologię poety od jego eschatologii dopuszczają się niczym nie uzasadnionego interpretacyjnego nadużycia.

³⁵⁷ Nie posiadamy oczywiście żadnych wyobrażeń na temat owego „widzenia uszczęśliwiającego”. W tym miejscu możemy jedynie przypomnieć świadectwo o mistycznym doświadczeniu, jakiego doznał św. Tomasz z Akwinu 6 grudnia 1273 roku. Bartłomiej z Kapui, osoba świecka, protonotariusz w służbie królewskiej, przedstawia opis tego wydarzenia: „W środę rano, 6 grudnia, w uroczystość św. Mikołaja, Tomasz wstał jak zwykle wcześniej, aby odprawić przypadającą na ten dzień mszę w kaplicy św. Mikołaja. W czasie mszy został nagle porażony (*commotus*) przez coś, co go do głębi poruszyło i odmieniło (*mira mutatione*). <Po tej mszy nigdy już nie pisał i nie dyktował>. Istotnie, Tomasz <odwiesił swoje instrumenty pisarskie w trakcie pracy nad trzecią częścią *Summy*, przy traktacie o pokucie>. Gdy Reginald zauważył tę nagłą zmianę trybu życia, którego Tomasz przestrzegął od piętnastu lat, zapytał go: <Ojcze, dlaczego nie kończysz tego wielkiego dzieła, które

„Obrócenie twarzami ku Niemu,
otrzymaliśmy wzrok nowy, zdolny
patrzeć w Słońce.

Czyż nie było zawsze naszym
największym pragnieniem
żyć i na wieki zamieszkać w jasności?
[...].”

WO 331/5

Wieczność łączy wszelki czas; nie ma w niej podziału na to, co było, jest i będzie. Wszystko staje się „nierozróżnialne”, spojone w Całość teraz możliwą do „zrozumienia”.

„[...]

Czas przeszedł, czas teraźniejszy i czas przyszły
Łączyły się w jeden niby-czas.

Co było, co jest i co będzie
ukazywały się niemożliwe do rozróżnienia.

Nareszcie rozumieliśmy nasze życie [podkr. M.D.]
ze wszystkim, co się w nim nadziało”.

WO 331/5

W utworze „*Stwarzanie świata*” (DO 224/4), poeta kreśli przed nami ironiczny obraz „stwarzania świata” w niebiańskim „Biurze Projektów”. Zarazem jest to wiersz o „dziwności” świata, o jego różnorodnej wielości; o bogactwie różnorodności. To, co dla nas – na mocy przyzwyczajenia – wydaje się oczywiste i nie prowokujące do pytań – dla podmiotu lirycznego pełne jest komizmu, wzywa do zabawy:

„Niebianie w Biurze Projektów wybuchają śmiechem,
Bo jeden z nich narysował jeża,
Inny, żeby nie zostać w tyle, śpiewaczkę soprano –
Rzęsy, biust, loki, dużo loków.

[...].”

DO 224/4

Niebo jest „krajem archetypów”, a ziemia – co charakterystyczne u Miłosza – pewną formą, uł o m n ą f o r m ą o d w z o r o w a n i a „siódmego nieba”. Jest zabawą w imitację, być może tylko w to można się bawić, kiedy utracony został Raj.

rozpocząłeś na chwałę Bożą i ku oświeceniu całego świata?>. Na co Tomasz odpowiedział z prostotą: <Reginaldzie, nie mogę>. Lecz Reginald lękając się, że Tomasz stracił równowagę umysłową od nadmiaru pracy, nakłaniał go do powrotu do pisania i dotychczasowego trybu życia choćby w mniejszym tempie. Im bardziej jednak nalegał, tym bardziej Tomasz się niecierpliwił, aż wreszcie odrzekł: <Reginaldzie, nie mogę, ponieważ wszystko, co napisałem, wydaje mi się jak słoma>. [...] Raz jeszcze Reginald próbował nakłonić Tomasza, aby powiedział, dlaczego zaprzestał pisania i dlaczego jest taki oszołomiony (*stupefactus*). Po długim, natrętnym dopytywaniu i naleganiu, Tomasz w końcu odparł: <Przyrzeknij mi na żywego Boga Wszechmogącego i na swoją wierność naszemu zakonowi oraz na miłość, jaką do mnie żywisz, że dopóki żyję, nikomu nie opowiesz o tym, co ci wyznam. Wszystko, co napisałem, wydaje mi się jak słoma w porównaniu z tym, co zostało mi teraz objawione> podkr. moje – M.D.]”. Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 399-400.

„Jest to wspaniała zabawa w oceanie musującej energii,
 Wśród klasków, wyładowań zapowiadających elektryczność.
 [...] Dmą w konchy, koziołkują w niby – przestrzeni,
 W swoim kraju archetypów, siódmym niebie”.
 [...]”.

DO 224/4

Co istotne: ziemia i wszystko, co ją napęnia jest niebiańskiej proveniencji i, a więc posiada swój wzór; posiada sprawczą przyczynę natury duchowej. Mało tego, istnieje pewna wspólnota między czystymi inteligencjami a mieszkańcami materialnej ziemi. Wydaje się, jak gdyby wszystko było z góry zaplanowane i przewidziane. Stworzenie jest pierwszym impulsem, zapoczątkowaniem procesu kreacji długiego łańcucha jakości, zwierząt i przedmiotów, a nawet wytworów kultury takich, jak muzyka³⁵⁸. Niebianie doskonale zdają sobie sprawę z różnicy ontycznej pomiędzy nimi a mieszkańcami ziemi. Ci ostatni są „śmiertelni”, i to ostatecznie określa ich bytowy status – status nietrwałości, zmienności, rozpadu: „krążenia w bańce mydlanej”. Wszelkie usiłowania „lekkiego pleminia” w istocie swojej są obroną – nieudolną i z góry skazaną na porażkę – „przeciw otchłani”.

Innym ważnym utworem, w którym odczytać możemy napięcie między światem obecnym a tym archetypicznym, jest „List” (89/3 Wr.) Poeta cierpi będąc świadomym, iż nie jest na swoim miejscu. Tam, gdzie żyje: „miastu, drzewom, ludzkim głosom / brakło cechy nazwanej obecność” (89/3 Wr.). Czym różnią się miasta i rzeczy „prawdziwe” (obecne) od tych, którym brakuje wyżej wymienionych cech? Wydaje się, że obecność jako cecha wyróżniona przynależy tym wszystkim osobom i rzeczom, które usensowniają swoje istnienie będąc zakorzenionymi w prawdzie³⁵⁹. Powraca tutaj jednocześnie Miłoszowa tęsknota za rzeczywistością przedustawną, za utraconym Rajem, w którym panowała absolutna harmonia między umysłem i rzeczami: „[...] Gdzieś indziej było miasto obecne prawdziwe, / miasto prawdziwych drzew i głosów, przyjaźni i miłości. [...]”. 89/3 Wr. Ostatecznie poeta próbuje budować jakiś rodzaj *modus vivendi* między wyobrażeniem utraconego raju, a światem, w którym przyszło mu egzystować:

„Nauczyłem się wreszcie mówić: tutaj jest mój dom,
 tutaj, przed rozżarzoną węglem oceanicznych zmierzchów,
 na brzegu pochylonym ku brzegom Twojej Azji,
 w wielkiej republice, umiarkowanie zgniłej.

Nie uleczyło mnie to jednak
 z poczucia winy i wstydu.
 Wstydu, że nie stałem się,
 kim powinienem być być.

[...].

89/3 Wr

Podmiot wiersza nosi w sobie poczucie Grzechu Pierworodnego „który nie jest niczym innym / niż pierwszym zwycięstwem ego”. Poeta doświadcza samego siebie, jako „pora-

³⁵⁸ Miłosz pisze: „[...] Ziemia już prawie gotowa, jej rzeki błyszczą, / Bory ją porastają, i każde stworzenie z osobna / czeka na swoją nazwę, i grom przechadza się / Stronami, a stada w trawach nie podnoszą głowy. [...] Wynaleźć długość, szerokość, wysokość, / Dwa razy dwa i siłę ciężenia, / To i tak dosyć, a tu jeszcze: majtki / Z koronką, hipopotam, dziób tukana, / Okropnymi zębami jeżący się pas cnoty, [...] No i czas, to jest podział na będzie i było. // Gloria, gloria śpiewają istniejące rzeczy. / To słysząc, Mozart siada za pianoforte / I komponuje muzykę, która już była gotowa / Wcześniej, niż on sam urodził się w Salzburgu”. DO 224/4.

³⁵⁹ Rozumianej w sposób klasyczny: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

zonego” własnym *ego*. Wyrażnie skłania się ku blibliwej, judeochrześcijańskiej antropologii i teologii, zarazem dystansując się od antycznych wzorców greckich³⁶⁰.

„[...]”

Nam był potrzebny Bóg kochający nas w słabości naszej,
nie w chwale doskonałego zjednoczenia.

[...]”.

89/3 Wr

Idea Boga bliskiego człowiekowi, Boga pochylającego się nad „słabością” ludzi – to program soteriologiczny poety. „Czysta świadomość” kultury helleńskiej „musi przegrać” z koncepcją w c i e l e n i a. Bóg wchodzący w naturę człowieka jest kimś, kto z materii, z cielesności czyni miejsce uświęcone; miejsce spotkania *sacrum* i *profanum*. Natomiast w wierszu o nieco przydługim tytule – „*Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis*” (T 97/5). Miłosz potwierdza swoje stanowisko s e n s u a l i s t y. „Nienasycenie” oczu stanowi dla poety warunek *sine quo non* jego egzystencjalnej tożsamości. Przynajmniej do szczególnego rodzaju sensualizmu, takiego, który ufundowany jest na „erotycznej wyobraźni”. Pożądanie jest tutaj – jeśli można tak go nazwać – natury ogólnej („pożądaję wszystkiego”); jest „znakiem ekstatycznego obcowania”, a więc takiego, w którym konkretne ciało zawsze odsyłać musi do całego bytu. Taką postawę nazwać można „sensualizmem totalnym”, sensualizmem bez ograniczeń. A zatem e r o t y k a staje się sposobem penetracji całości istnienia, sposobem tyleż indywidualnym, co wprzęgniętym w bytowe uposażenie podmiotu. Kontemplacja posiłkująca się pożądaniem – erotycznym zmysłem, stanowi tutaj integralny składnik całości ludzkiego doświadczenia³⁶¹. S e n s u a l i z m Miłosza posiada charakter wręcz e s c h a t o l o g i c z n e g o p r o j e k t u, w którym on (poeta) zostanie „zamieniony w samo patrzeć”, za pomocą narzędzi wzroku podniesionego do poziomu a b s o l u t n e g o:

„Jeżeli po śmierci dostanę się do Nieba, musi tam być jak tutaj,
tyle że pozbędę się tępych zmysłów i ociążalych kości.

Zamieniony w samo patrzeć, będę dalej pochłaniał proporcje
ludzkiego ciała, kolor irysów, paryską ulicę w czerwcu i o świcie,
całą niepojętą, niepojętą mnogość widzialnych rzeczy”.

T 97/5

³⁶⁰ „[...]” Jeżeli jestem chory, niemniej brak dowodu, / że za zdrowego może uważać się człowiek. / Grecja musiała przegrać, jej czysta świadomość / miała tylko zaostriżyć naszą udrękę. [...]”. 89/3 Wr.

³⁶¹ „[...]” Nie pożadam tych właśnie stworzeń, pożadam wszystkiego, / a one są jak znak ekstatycznego obcowania. // Nie moja wina, że jesteśmy tak ulepieni, w połowie z bezinteresownej / kontemplacji, i w połowie z apetytu. [...]”. T 97/5.

Eschatologiczny projekt niebiański³⁶² rzeczywistości suponuje fizykalne właściwości przyszłego świata: „musi tam być jak tutaj”. To oczywiście nie jest zgodne z chrześcijańską eschatologią, dla której przyszłe życie będzie posiadało zupełnie nowe – istotowo nowe – cechy, a nade wszystko integralnie związane będzie z osobą Chrystusa. Miłosz, ekstatyczny sensualista, chce być również eschatologicznym sensualistą. Być może bierze się to stąd, iż poeta nasz utożsamia Niebo z rajskim Ogrodem, w którym archetypicznemu człowiekowi była dana możliwość doświadczania rzeczywistości świata za pomocą zmysłów³⁶³. W ten sposób obraz Raju rzutowany jest na eschatologiczną tożsamość Nieba jako „nowego” Raju³⁶⁴.

Spróbujmy zatem przyrzeć się chrześcijańskim wyobrażeniom Nieba. Sam termin „niebo” nie jest jednoznaczny. W pierwszym jego znaczeniu niebo możemy określić niemal geograficznie: to część kosmosu znajdująca się nad ziemią. Drugie znaczenie, metaforyczne, lecz w ujęciu świeckim, odsyła nas do wszystkiego, co piękne i szlachetne – i to właśnie zwykliśmy sytuować „wysoko”, podczas gdy rzeczy przeciwne naszym ideałom pozostają „nisko”. W trzecim znaczeniu niebo przybiera już sens teologiczny³⁶⁵, i w takim występuje ono najczęściej w „Piśmie Świętym”. Określić go możemy jako siedzibę Boga, sferę Jego życia³⁶⁶, ale również jako Jego „zbawczy dynamizm”³⁶⁷. Skoro Bóg mieszka w niebie to fakt ten nieodłącznie związany jest z bezwzględną transcendencją Boga, zarazem

³⁶² Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na pewnego rodzaju terminologiczny (a może nie tylko?) kłopot. Wszędzie bowiem, gdzie Miłosz mówi o „niebie”, to sytuuje go w znaczeniowej bliskości „raju”. Niekiedy możemy wręcz odnieść wrażenie – co nie stoi w sprzeczności z rozpoznaniem poczynionymi w niniejszym studium – że Niebo jest raczej przywróconym Rajem. A jeśli tak, to nie powinien nas dziwić postulat poety, co do jego fizykalności. Innymi słowy: Miłosza koncepcja Nieba, wydaje się być bardziej koncepcją Raju z pewnymi elementami przynależnymi niebiańskiej rzeczywistości, jak np. ogólna forma człowieczeństwa („Kiedy po długim życiu” HOP 221/3; NZ 107a/4; „Dante” DO 283/4), brak zmienności, czyli nieobecność czasu („Ja” DP 197/5), czy też nieustanna „pogoń za Nieskończonym” („Jak powinno być w niebie” K 156/4), w którym to procesie poeta chce samego siebie widzieć jako „zamienionego w samo patrzenie” (T 97/5).

³⁶³ Kwestia ta nie jest prosta do interpretacji, gdyż również wczesnochrześcijańscy pisarze i teologowie mówili o powrocie do raju mając na uwadze słowa Chrystusa wypowiedziane do jednego z łotrów na krzyżu: „[...] <Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa>. Jezus mu odpowiedział: <Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju> [podkr. M.D.]”. Łk 23, 42-43. Jean Delumeau przytacza następujące wypowiedzi na temat powrotu do raju: „Podobne przeświadczenie żywi święty Atanazy Wielki (zm. 373), stwierdzając: <[Jezus] utworzył przed nami bramę raju [podkr. moje – M.D.], skąd Adam został wygnany i gdzie wszedł znowu pod postacią złoćcyńcy, tak jak mówi Pan: <Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju>. Tam też został porwany św. Paweł>. Grzegorz z Nyssy zwraca się do Boga, mówiąc: <Wygnałeś nas z raju i do raju wzywasz [podkr. M.D.]>. Święty Jan Chryzostom (zm. 407) w kazaniu wielkopiątkowym zapewnia swoich słuchaczy: <Bóg nam otworzył dzisiaj raj zamknięty [podkr. M.D.] od ponad pięciu tysięcy lat. Bóg wprowadził tam złoćcyńcę w tym samym dniu i o tej samej godzinie>. Proklos (zm. 485)owiada przy tej samej okazji: <W dniu dzisiejszym łotr wszedł do raju [podkr. M.D.] bronionego przez pięć tysięcy pięćset lat mieczem ognistym>. Jan Damasczeński (zm. 749) wkłada w usta Chrystusa słowo zwrócone do dobrego łotra: <To ja wygnałem [pierwszych rodziców rodziców Edenu]; wprowadzę tam ciebie ja sam, który zatrzasnąłem bramę raju [podkr. M.D.] strzeżone przez miecz ognisty> Jeśli cię tam nie wprowadzę, bramy nadal będą zamknięte>”. Zob. J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s. 30-31.

³⁶⁴ W którym nie będzie już śmierci. O czymś takim zdaje się Miłosz mówić w innym ze swoich utworów: „Nad strumieniem” T 27. Tutaj dylemat stworzenia jest w istocie swojej dylematem zawartej w nim śmierci; jest zgodą na różnorodność życia, którego „drugim ja” jest śmierć. Poeta pisze: „[...] Siedzieć i patrzeć / na uwijanie się trzmieli, loty wałek, / podrywanie się mucholówki, / w płataninie łodyg pośpiech czarnego żuka. / Wydaje mi się, że słyszę głos demiurga: / <Albo nieme skały jak w pierwszym dniu stworzenia>, / albo życie, którego warunkiem śmierć, / i to upajające ciebie piękno>”. T 27.

³⁶⁵ Por. T. Śpidlik, *Życie po śmierci. Maranatha*, dz. cyt., s. 122.

³⁶⁶ „Niebo jest niebem Pana, synom ludzkim dał ziemię”. Ps 115, 16.

³⁶⁷ „[...] <niebo> stanowi nie tylko opisowe ujęcie imienia Boga; słowo to mówi także o tym, że działanie Boga w świecie i ludziach jest rozumiane jako przychodzące z nieba panowanie”. Por. J. Finkenzeller, *Traktat XI. Eschatologia*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, pod red. W. Beinerta, tłum. W. Szymona, Kraków 1995, s. 225.

jednak skoro niebo ze wszystkich stron otacza człowieka, staje się wyrazem bliskości Boga. O owej podwójnej charakterystyce nieba oddalonego a zarazem bliskiego mowa jest w wielu tekstach biblijnych³⁶⁸. Bóg będący w niebie jest u siebie, przebywa tam ze swoją prawdą³⁶⁹, z łaską i z wiernością³⁷⁰. Z nieba również Bóg zsyła na ziemię Swoje zbawienie. W nauczaniu Jezusa mowa jest o zapłacie w niebiosach³⁷¹, a także o skarbie jaki należy przygotowywać sobie w niebie³⁷². Rabbi z Nazaretu często mówi o Ojcu, który jest w niebie³⁷³, i który wszystko widzi³⁷⁴. Tak więc niebo jest szczególną formą niewidzialnej obecności Ojca, który obejmuje swoją troskliwą dobrocią cały świat³⁷⁵. Jednak to sam Jezus przychodzi, aby o tej niewidocznej obecności nieba opowiedzieć ludziom³⁷⁶, gdyż „nikt nie wstąpił do nieba oprócz tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego, który jest w niebiesiech”³⁷⁷. Z nieba też pochodzą wszystkie czyny Jezusa, a zwłaszcza ofiara, którą złożył ze swego ciała i krwi – to chleb, który z nieba zstąpił i który daje życie wieczne³⁷⁸.

O związku nieba z rzeczywistością Chrystusa pisze J. Ratzinger powołując się na K. Rahnera³⁷⁹: „Niebo ma więc przede wszystkim znamię chrystologiczne. Nie jest miejscem stojącym poza historią, miejscem <do którego> się wchodzi. Istnienie nieba opiera się na tym, że Jezus Chrystus jest jako Bóg człowiekiem i że udzielił bytowi człowieka miejsca w bycie samego Boga. Człowiek jest w niebie wtedy i w takiej mierze jest z Chrystusem. Przez to znajduje miejsce swego bytu jako człowiek w bycie Bożym. Jest zatem niebo przede wszystkim r z e c z y w i s t o ś c i ą o s o b o w ą [podkr. moje – M.D.]. Określa ją na zawsze jej historyczny początek w tajemnicy paschalnej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa”³⁸⁰. Oczywiście konsekwencje takiego stanu rzeczy okazują się trudne do przecenienia: nade wszystko niebo nie jest miejscem, w znaczeniu geograficznym. Możemy raczej mówić o stanie „nieba”; stanie jedności z Bogiem. Jest wobec tego niebo w i e c z n o ś c i ą b y c i a człowieka zanurzonego w samym Bogu. W takim zjednoczeniu, prowadzącym do pełnego p r z e b ó s t w i e n i a człowieka, nie ma miejsca na nudę, na zniechęcenie. Zjednoczenie człowieka z Bogiem nie znosi różnicy między Stwórcą i stwo-

³⁶⁸ Rdz 28, 12; Iz 57, 15. „Tak mówi Pan: <Niebiosa są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich>”. Iz 66, 1a.

³⁶⁹ „Słowo Twe, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebiosa”. Ps 119, 89.

³⁷⁰ „[...] albowiem powiedziałeś: <Na wieki ugruntowana jest łaska>, utrwaliłeś swoją wierność w niebiosach”. Ps 89, 3.

³⁷¹ „Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami”. Mt 5, 12.

³⁷² „Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczy, i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną”. Mt 6, 20.

³⁷³ „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie”. Mt 5, 16.

³⁷⁴ „Albowiem wie ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpierv zanim Go poprosicie”. Mt 6, 8b.

³⁷⁵ „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi”. Mt 6, 26.

³⁷⁶ „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli, a świadectwa naszego nie przyjmujecie”. J 3, 11.

³⁷⁷ „I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego”. J 3, 13.

³⁷⁸ J 6, 33-58. A Thomas Merton pisze: „Jezus przychodzi do nas w tej boskiej tajemnicy, aby nas ubóstwić i przemienić całkowicie w siebie. Ojcowie nigdy inaczej nie patrzyli na Eucharystię, jak tylko na drogę najwyższego mistycznego zjednoczenia z Bogiem. [...] Święty Ambroży [...] mówi: <Przyszliście więc do ołtarza i otrzymaliście łaskę Chrystusa. Jego n i e b i e s k i [podkr. M.D.] sakrament. [...] Święty Cyprian [...] opisuje to bardziej szczegółowo [...] <Kielich Pana upaja ludzi w taki sposób, że stają się trzeźwi. Napelnia ich umysł n i e b i a ń s k ą m ą d r o ś c i ą [podkr. M.D.], tak że zatracają smak świata i budzą się na zrozumienie Boga”. T. Merton, *Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Poznań 2000, s. 91-93.

³⁷⁹ Niemiecki jezuita pisze o wieczności, która „jako dojrzały owoc czasu staje się w czasie”, i która czas znosi „będąc od niego uwolnioną”, oraz o związku czasu z ludzką wolnością, w którym ta ostaniam musi się spełnić. Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 352-353.

³⁸⁰ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 254.

zeniem³⁸¹. Raczej tego typu zjednoczenie prowadzi do niekończącej się fascynacji³⁸². Niebo jest zatem stanem niekończącego się dynamizmu, rozwoju naszych potencjalności, którym w świetle Istoty Boga oglądanego „twarzą twarz” trudno wyznaczyć jest jakikolwiek kres. Tak oto o tym niekończącym się procesie pisze św. Grzegorz z Nyssy w ósmej homilii do „*Pieśni nad Pieśniami*”. „Ten więc, kto pnie się wzwyż, nigdy nie przestanie iść z początku w początek, przez nigdy niekończące się początki. Ten, kto pnie się wzwyż, nigdy nie ogranicza swego pragnienia do tego, co już zna; lecz wznosząc się stopniowo, przez inne, wciąż większe pragnienie, ku innemu, jeszcze większemu, dusza dąży drogą ku nieskończoności przez coraz to wyższe wzloty”³⁸³.

Przekonanie o byciu o b c y m w ś w i e c i e, o byciu wygnańcem zawsze u Miłosa było bardzo mocne. Wiersz „*Gdziekolwiek*” (T 106/5) formułuje to z całą mocą. Poeta przychodzi z Raju, z rzeczywistości przedustawnej; przychodzi w roli „postańca” – „żeby wchłonać jak najwięcej / barw, smaków, dźwięków, zapachów doświadczyć / wszystkiego, co jest / udziałem człowieka”. (T 106/5). Takiemu zadaniu podołać może tylko ten, kto zdolny jest do nieprawdopodobnej wręcz kondensacji („przemienić co doznane / w czarodziejski rejestr”); i jako bogactwo doświadczenia – „zanieść tam, skąd / przyszedłem”. A zatem doświadczenie różnorodności świata we wszystkich jego przejawach jest dla Miłosa zadaniem, misją w drodze do utraconego Raju. *Sensualistyczna kondensacja* nie tylko nie przeszkadza w kontemplatywnym nastawieniu do rzeczywistości, ale wręcz staje się koniecznym warunkiem powrotu do jego pierwotnego, *archetypicznego sensu*.

Przychodzimy zawsze z raju i wracamy do niego nie inaczej jak kumulując w sobie całą bujność empirycznego świata.

„Gdziekolwiek jestem, na jakimkolwiek miejscu
na ziemi, ukrywam przed ludźmi przekonanie,
że nie jestem stąd.
[...]”.

T 106/5

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny element: przekonanie o *ontologicznej* więzi tego i „tamtego” świata, świadczyć może o d w u w y m i a r o w e j koncepcji rzeczywistości, w której zarówno R a j, jak i ś w i a t powstały na skutek wygnania, to dwa wymiary jednej o n t y c z n e j pełni.

Utwór „*Późna dojrzałość*” (DP 170/5), traktuje o dojrzałości widzianej przez pryzmat pamięci o sensie własnego bytu, który swoje źródło ma w niebiańskiej rzeczywistości:

³⁸¹ „Wiąże się z tym aspekt antropologiczny: Wtopienie własnego Ja w Ciało Chrystusa, pełne oddanie i wydanie własnego ja Bogu i drugim nie oznacza zatury mojej jaźni, oznacza jej oczyszczenie, a przez to pełne rozwinięcie jej najwyższych możliwości. Dlatego też niebo jest jednak dla każdego niebem indywidualnym. Każdy ogląda Boga na swój sposób, każdego obdarza Pełnia swoją miłością jako istotę jedyną i niepowtarzalną: <Zwyczajny dam manny ukrytej i dam mu białą kamyk, a na kamyku wypisane imię nowe, którego nikt nie zna prócz tego. Kto je otrzymuje> (Ap 2, 17b). Stąd jest zrozumiałe, że Nowy Testament (tak jak cała Tradycja) nazywa niebo < nagrodą >. Jest ono bowiem zawsze odpowiedzią na tę właśnie drogę, t o w l a s n i e życie t e g o w l a s n i e człowieka, ze wszystkim, co w życiu przecierpiał i zdziałał. Niemniej jest niebo całkowicie łaską – łaską miłości darowanej człowiekowi przez Boga”. Tamże, s. 255-256.

³⁸² Z. Danielewicz zauważa: „Nuda, która jest rodzajem smutku, a przez to i zła, nie może pojawić się w doskonałej wizji uszczęśliwiającej. Znużenie nie pojawi się, gdyż zakłada ono upływ czasu, a wieczność jest absolutnym przekroczeniem wszelkiego czasu i wszelkiego następstwa rzeczy. Jest doskonałością, która zawiera wszystkie czasy i całą nieskończoność trwania. W życiu wiecznym nie ma żadnego <po> ani <przed>”. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 492-493.

³⁸³ Cyt. za: B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, Poznań 2002, s. 107.

„[...]”

Nie byłem oddzielony od ludzi, żal i litość nas połączyły
i mówiłem: zapomnieliśmy, że jesteśmy wszyscy dziećmi Króla.

Bo przychodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału
na Tak i Nie, ani podziału na jest, będzie i było.

Jesteśmy nieszczęśli, bo robimy użytek z mniej niż setnej części
daru, który otrzymaliśmy na naszą długą podróż.

[...]”.

DP 170/5

Cechami niebiańskiej rzeczywistości jest brak *wymiaru etycznego* („nie ma jeszcze podziału / na Tak i Nie”), jak również nieobecność jakiegokolwiek *zmiennego*, tym samym zaś nieobecność czasu („ani podziału na jest, będzie i było”). Jest to świat o zupełnie różnych od dostępnych naszemu rozumowi i wyobraźni, parametrach. Dlatego też nie zdajemy sobie sprawy z duchowych potencjalności tkwiących w naszym bycie („robimy użytek z mniej niż setnej części / daru, który otrzymaliśmy”). Miłosz zatem wie, że człowiek z istoty swojej jest kimś, kto swoje korzenie ma w świecie Ogrodu, w przedustawnej rzeczywistości. Mało tego: świat ten wyznacza kierunek naszej egzystencji czyniąc nas zarazem pomocnikami wypełnienia się boskiego planu („chwile z wczoraj i sprzed wieków [...] / mieszkają w nas i czekają / na dopełnienie”).

O poczuciu niezwykle silnych więzi z rzeczywistością archetypicznego Raju Miłosz mówi w utworze „Nieprzystosowanie” DP 192/5. Jest to coś więcej niż sentymentalizm albo rozbudzona poetycka wyobraźnia – Raj jest dla poety *ontyczną ojczyzną*; jest światem, który nosi w sobie na sposób *genetycznego uposażenia*. A jeśli tak, to nie możemy się dziwić, iż utrata *archetypicznego świata*, zawsze będzie w poecie budzić uczucia utraty czegoś, co w istotowy sposób dotyka jego *ontycznej kondycji*.

„Nie nadawałem się do życia gdzie indziej niż w Raju.

Po prostu takie było moje *genetyczne nieprzystosowanie*.

[...]”

Udawałem, że jak inni pracuję od rana do wieczora, ale nieobecny,
powierzony *niewidzialnym krajom*. [wszystkie podkr. moje – M.D.]

Dla pociechy uciekałem do miejskich parków, żeby patrzeć i wiernie
malować kwiaty i drzewa, ale te z rzeczywistych zmieniały się
w rośliny rajskiego ogrodu.

Nie pokochałem kobiety moimi pięcioma zmysłami, chciałem
w niej widzieć jedynie siostrę sprzed naszego wygnania.

[...]”.

DP 192/5

U Czesława Miłosza antropologia zakorzeniona jest w eschatologii³⁸⁴. Prawdziwy człowiek – człowiek *in spe*, jest bytem wiecznym obdarzonym boskimi parametrami, który na skutek wygnania traci swoje ontyczne, dywinistyczne uposażenie. Lecz utrata ta nie jest zupełna, raczej częściowa, fragmentaryczna, której jedynym z najważniejszych wyróżników okazuje się śmiertelność w wymiarze biologicznym. Tam jednak, gdzie rozum posiłkuje się wyobraźnią człowiek zdolny jest transcendować swoje fizyczne ograniczenia w stronę przekonań natury eschatologicznej. Powiedzmy to inaczej: w miarę zakorzeniania się w przejawy świata dostępnego naszym zmysłom, odkrywamy drogę do rzeczywistości eschatologicznej, dla której to, co widzialne jest jakby platońskim cieniem. Intensywność przeżywania sfery empirycznej jest wobec tego otwieraniem coraz szerzej drzwi do innego świata, do archetypicznej rzeczywistości. Eschatologia nie pojawia się wobec tego u Miłosza jako funkcja ludzkiej śmiertelności, lecz stanowi integralny składnik empirycznego świata, dla którego jest jakby drugą, prawdziwszą, pełniejszą, bo genetycznie wcześniejszą stroną. Miłosz myśli eschatologicznie na sposób antropologiczny, i antropologię buduje na sposób eschatologiczny. Takie wzajemne dopełniające się przenikanie obu tych dziedzin wydaje się stanowić jeden z najciekawszych rysów miłoszowego światoodczucia³⁸⁵.

Intrygujący utwór „Ja” (DP 197/5), przedstawia dwa obrazy „ja” w dwóch rzeczywistościach: w tej archetypicznej, rajskiej, oraz w świecie „po upadku”, „po wygnaniu”. Charakterystyczną cechą rajskiej rzeczywistości jest stałość, brak zmienności („Pomyślcie tylko! Nie podlegać żadnemu prawu przemijania!”). To świat wiecznego „teraz”, świat, który nie wyłonił jeszcze z siebie praw moralnych. Świat, w którym kobieta i mężczyzna „są” w czystym akcie istnienia. Tożsamość mężczyzny i kobiety ugruntowana jest w „zapa-

³⁸⁴ Inaczej jest u Różewicza, gdzie antropologia zawsze wyprzedza eschatologię. Antropologia Autora „*Plaskorzeźby*” zdaje się używać eschatologii, jako formy myślenia w kategoriach ostatecznego spełnienia. Człowiek osiąga tutaj swoją bytową i aksjologiczną pełnię nie poza progiem śmierci, ale w do-cz-e-s-n-o-s-c-i. W podobny sposób, jak się wydaje, pisze A. Fiut: „Duch sprzeciwu, negacji, buntu wobec porządku świata nawiedzał zatem Miłosza równie uporczywie jak Różewicza. Może to ostatecznie tłumaczy, dlaczego ta poezja, pozostająca na pozór na antypodach jego własnej, tak przyciągała jego uwagę? Jednakże, przy wszystkich mnożących się zastrzeżeniach i wątpliwościach, Miłosz nie szukał ukojenia swej niechęci do przygnębiającej strony naszej ziemskiej egzystencji w wizji oczyszczenia przez totalną zagładę. Ludobójstwo ostatniej wojny nie było dla niego jak dla Różewicza i innych członków jego pokolenia, początkiem końca naszej cywilizacji, lecz zaledwie jednym z krwawych epizodów historii ludzkiego gatunku. Podobnie w aberracjach ostatniego stulecia nie dopatrywał się znamion kryzysu kultury przekreślającej jej dalszy rozwój. Za gestem odrzucenia kryła się u niego rozpaczliwa wiara, że po drugiej stronie istnienia chaotyczne ściegi bytu ułożą się w doskonały wzór [podkr. moje – M.D.]. Dlatego z Różewiczowskiej alternatywy: <życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe („bez”) – ostatecznie wybiera jej drugi człon”. A. Fiut, *Dialog niedokończony: Miłosz i Różewicz*, w: *Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 349; a na oddziaływanie Miłosza w twórczości innych poetów, również w kwestiach eschatologicznych zob. także: A. Fiut, *W stronę Miłosza*, Kraków 2003, s. 248–267.

³⁸⁵ W podobny sposób zdaje się myśleć A. Fiut powołując się na „*Miłość*”: „[...] Wtedy i siebie, i rzeczy chce użyć, / Żeby stanęły w wypełnienia łunie. / To nic, że czasem nie wie, czemu służyć: / Nie ten najlepiej służy, kto rozumie”. O 202/1. Krytyk zauważa: „człowieczy los ma się wypełnić w – nieświadomej – realizacji wyższego planu? Czyjego? Opatrzności? Czy hegliańskiego Rozumu, który dąży do swego celu niezależnie, a czasem wbrew ludzkim zamiarom? I o jakie wypełnienie tu chodzi? Osobowościową samorealizację? Czy może – eschatologiczny powrót do jedni z Absolutem? [podkr. moje – M.D.] Apokatastasis? Trudno doprawdy znaleźć jednoznaczne odpowiedzi na powyższe wątpliwości: tekst zachęca do podążania różnymi tropami sensu, z których żaden nie jest jedyny”. A. Fiut, *Wygnanie z raju*, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt., s. 333. Zwróćmy uwagę, że taki właśnie sposób myślenia ma trzydziestoparoletni twórca. Innymi słowy: myślenie eschatologiczne dla Miłosza nie było czymś, co pojawiło się w jego twórczości – jak w przypadku wielu innych poetów – w wieku sokratejskim. Autor „*Ocalenia*” postrzega siebie i swój los w kategoriach eschatologicznych nieomal od początku, i pozostaje wierny samemu sobie, aż po „*O zbawieniu*” WO 333/5.

trzeniu”, a więc w tym elemencie, na który zwróci uwagę Jan Paweł II w swoich katechezach poświęconych archetypicznemu znaczeniu ludzkiej cielesności³⁸⁶. Ich jednorazowość świadczy jedynie o mocy boskiej kreatywności. To jest tożsamość daru, a raczej w z a j e m n e j w y m i a n y d a r ó w³⁸⁷, odmiennej od jakiegokolwiek r ó ż n i c y, która mogłaby być źródłem a n t a g o n i z m u a k s j o l o g i c z n e g o. Świat, w którym nie ma „ja” jest światem jedności niezmałowanej; jest rzeczywistością czystej miłości. Oto zdaje się mówić poeta jakość, która została utracona. To jakość braku r ó ż n i c y.

„[...]

Niewątpliwie tamtych d w o j e w r a j u było jednorazowym zdarzeniem.

Pomyślcie tylko! Nie podlegać żadnemu prawu przemijania!

Ani prawu przyczyny i skutku.

Ani prawu niezgody między wolą i ciałem.

Nie było Ja. Było zapatrzenie.

[...]

I niebo, na którym słońce znaczy miłość” [wszystkie podr. M.D.]

DP 197/5

Jakby na antypodach obrazu jedności znajdujemy opis kondycji człowieka pogrążonego w r ó ż n i c y. Oto bowiem „kochające Ja, mężczyzn i kobiet” nade wszystko zwrócone jest we własną stronę, owszem chce przyglądać się, pragnie kontemplować, ale już tylko swój własny odbity w lustrze fizyczny wygląd. W ten sposób człowiek degraduje samego siebie i sprowadza jedynie do widzialnej cielesności, której należy nadać „znakomity” i *jaśniejący* kształt. Lecz „ja”, które egzystuje w pozarajskiej przestrzeni poddane jest przemijaniu („niewidzialne kosmetyczki czasu”), które w ostateczności doprowadzić musi do bolesnej zamiany „ja” w „bezimienną maskę”³⁸⁸. Jaki cel stawia sobie Miłosz w ukazaniu tych dwóch światów? Wydaje się, że nie chodzi tutaj jedynie o proste pokazanie ich odmienności, ale – pomimo wszystko – o wewnętrzną nić tożsamości. Upadek w „ja” to jedna strona ontycznego uposażenia człowieka, a tęsknota za tegoż „ja” trwałością, to echo przekonania o naszej nieśmiertelności, którą w nieudolny sposób pragniemy zmanifestować. Nieprzystawalność

³⁸⁶ Papież zauważa: „Widząc siebie wzajemnie *jakby* *wzrokiem samej tajemnicy stworzenia*, mężczyzna i kobieta *widzą siebie tym pełniej i wyraziściej* samym zmysłem wzroku: oczyma ciała. Widzą bowiem i ogarniając siebie z całym pokojem wewnętrznego wejrzenia, który właśnie stwarza pełnię osobowej intymności”. Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, dz. cyt., s. 47.

³⁸⁷ O szczególnych właściwościach Rajskiej komunikacji między mężczyzną i kobietą mówi papież: „Wedle Rdz 2, 25 mężczyzna i kobieta <nie doznają wzajemnie wstydu>: widząc i ogarniając siebie z całym pokojem wewnętrznego wejrzenia, <komunikują> w pełni człowieczeństwa, które objawia się w nich jako wzajemnie dopełnione właśnie dlatego, że jest <męskie> i <kobiece>. A zarazem <komunikują> na gruncie tej komunii osób, w której poprzez swą kobiecość i męskość stają się wzajemnym darem dla siebie. W ten sposób osiągną we wzajemności szczególnie poczucie sensu swego ciała. Pierwotne znaczenie nagości odpowiada takiej prostocie i pełni widzenia, w której poczucie sensu ciała rodzi się *jakby* w samym sercu ich wspólnoty-komunii. Nazwijmy je <oblubieńczy>”. Tamże, s. 47-48.

³⁸⁸ „Przedziwne, siebie kochające Ja, mężczyzn i kobiet, adorujące / siebie w lustrze. // Ile kremów, farbek, pomadek, krochmalu koszul, żeby wydało się sobie znakomite i zajaśniało. // Ale tuż za nim krzątają się niewidzialne kosmetyczki Czasu, kładą / cienie zmarszczek w kątach oczu, dorysowują ustom wyraz / goryczy. // Posypują popiołem włosy, zmieniają co własne w bezimienną / maskę. [...]”. DP 197/5.

obu rzeczywistości rajskiej i ziemskiej nie świadczy o braku jakiejkolwiek nici więzi między nimi. Elementem wiążącym oba światy zdają się być aniołowie, którzy („jednorazowe zdarzenie”) przeciwstawiają powtarzalności, nad którą panuje prawo wielkich liczb („cyfrą / w wypełnianiu powszechnego prawa”).

W wierszu „*Degradacja*” (DP 199/5), tytułowa „degradacja” jest upadkiem w starość, niedołężność, a w końcu w śmierć. Miłosz opisuje „poniżenie” ludzi i innych istot, których integralnym składnikiem ich kondycji jest śmiertelność. Lustro wciąż na nowo przypomina nam o naszym upadku:

„Wysokie wyobrażenia o sobie zostają p o n i ż o n e
spojrzeniem w lustro,
niemocą starości,
wstrzymywaniem oddechu w nadziei, że ból
nie powróci.

Niewyczerpana mnogość ludzi poniżonych,
Jak też innych istot ś m i e r t e l n y c h, [wszystkie podkr. M.D.]
[...].”

DP 199/5

Podmiot liryczny zadaje pytanie, jaki jest stosunek nieśmiertelnych („niebieskie moce”) do faktu fizycznego upadku ziemian? Na tak postawione pytanie nie pada żadna odpowiedź: „Przechadzają się, patrzą”. Wiedzą o r ó ż n i c y, o różnej ontycznej kondycji obu rzeczywistości: świata niebiańskiego i świata ziemskiego. („Tu my, a tam tak zwane Królestwo Natury”). Ostatecznie nie wiadomo, czy lepiej wiedzieć, czy nie o tej różnicy. Podmiot wypowiadający się w wierszu dochodzi do wniosku, że świat niebiański nie posiadał żadnego punktu odniesienia, nie miał lustra: „No tak, żadnego lustra nie mieliśmy w Raju”³⁸⁹. (DP 199/5). Doświadczenie natury wzbiera „czułością” oraz współczuciem „dla wszystkiego” co żywe”, pisze Autor w wierszu „*Dobroć*” (WO 319/5). Być może dlatego – bohater tego utworu – wchodzi w bardzo bliski, intymny kontakt z „małymi ptakami” –

„[...]”
które obsiadały mu głowę i ramiona kiedy przystanął
w parkowej alei i jadły z jego ręki,
jak gdyby uległo zawieszeniu prawo nakazujące
mniejszemu chronić się przed większym,
żeby nie zostać pożartym.
Jak gdyby odwrócił się c z a s i z n o w u zajaśniały
ścieżki r a j s k i e g o o g r o d u. [wszystkie podkr. M.D.]
[...].”

WO 319/5

Raj jest miejscem wspólnoty, pogodzenia natury. Jest to rzeczywistość w z o r c o t w ó r c z a, do której poeta wciąż się odwołuje. Raj jest „nieskalany”; jest czystym pięknem. To jeden z aksjomatów Miłosza, na którym zbudowana jest cała aksjologia.

³⁸⁹ Innymi słowy stanowił Pełnię, dla której nie istniała żadna alternatywa. Pojawia się ona *nota bene* jako skutek Upadku; jest światem Wygnania, pogłębiających się wciąż różnic i antagonizmów.

„[...]”

Ale także wierzył w nieskalane piękno ziemi
sprzed upadku Adama.

Którego wolna decyzja sprowadziła śmierć na ludzi i zwierzęta.
Ale to już było coś czego mój rozum nie potrafił przyjąć”. [wszystkie
podkr. M.D.]

WO 319/5

Nie można zrozumieć takiego użycia w o l n o ś c i, które w konsekwencji niweczy archetypiczną harmonię rzeczywistości; a raczej nie sposób „przyjąć” skutków tej decyzji, tak fundamentalnie zmieniającej historię świata. Śmierć widziana z perspektywy wolnej decyzji Adama każe nam dopatrywać się w niej adekwatnego skutku w stosunku do popełnionego czynu³⁹⁰.

„Niebo” (WO 321/5), to kolejny – ostatni, bo najpóźniej napisany przez Miłosza utwór deklarujący po raz kolejny duchowe pokrewieństwo Autora ze światem niebiańskim. Uderzają tutaj: „tymczasowość” egzystencji na ziemi oraz przekonanie o powrocie do „niebiańskiej ojczyzny”.

„Jak daleko sięgam pamięcią, z a w s z e c h c i a ł e m b y ć
w niebie.

Żyłem tutaj, wiedząc, że jestem tu tylko t y m c z a s e m.

Że kiedyś będzie mi dane wrócić do mojej niebiańskiej
o j c z y z n y. [wszystkie podkr. moje – M.D.]

[...]”.

WO 321/5

³⁹⁰ Stąd też słusznymi zdają się być twierdzenia wielu teologów o nieporównywalnej z niczym co nam znane skali archetypicznego wykroczenia, to znaczy takiego użycia daru wolności przez człowieka, dzięki któremu dochodzi do ontycznej i aksjologicznej katastrofy, skutkiem której człowiek jako *imago Dei*, a poprzez to sama antropologia popada w całkowitą – jeśli można użyć takiego sformułowania – ciemność znaczeniową. Niezwykle przenikliwe pisze o tym J.-M. Garrigues: „Dzieje ludzkości bez grzechu przebiegałyby z pewnością na drodze przekraczanie siebie, a więc na drodze wiary, ponieważ człowiek nie mógłby przejść od statusu stworzenia do całkowitej komunii z Trójcą bez postępowania naprzód w wierze, nie z powodu grzechu, ale z powodu ograniczeń własnej natury: musiałby zaufać Panu. W opowiadaniu z Księgi Rodzaju jest ukazany jeden taki próg, który został przekroczony i być może dzięki temu pozostało w ludzkości coś na kształt boskiego błogosławieństwa, którego nie unieważnił grzech pierworodny: dar kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety w ustanowieniu małżeństwa. [...] tajemnica wzajemnego dopełniania się mężczyzny i kobiety w małżeństwie i przekazywaniu życia jest czymś na kształt najpierwotniejszej komunii w wierze między człowiekiem a Bożą wolą. Małżeństwo i prokreacja stanowią zatem niezwykle współdziałanie Boga i człowieka, skoro dzięki jedności między mężczyzną a kobietą Bóg daje istnienie nowym stworzeniom, przeznaczonym do wiecznego życia dzieci Bożych. W tym właśnie jest to niesłychane Przymierze Adamowe, na jakie człowiek otwarł się na samym początku. Przed grzechem pierworodnym w tym pierwotnym odkryciu wspólnoty małżeńskiej można dostrzec jakby świt człowieczeństwa. Stanowi to jakąś prefigurację tego, czym byłyby te wszystkie kolejne progi, które człowiek miał w wierze przekraczać, otwierając się przez łaskę na coraz to nowe przestrzenie wolności i otrzymując siebie samego od Boga w procesie pedagogicznej ekonomii wzrastania aż do chwili, gdy w jego człowieczeństwie przedwieczne oblicze Jedyne-go Syna Bożego odbiłoby się w sposób doskonały. Zaślubiłby On ludzkość odnawiając ją przez łaskę przebóstwianiającego przybrania za synów w sposób, o którym nic nie wiemy [podkr. moje – M.D.], albowiem z powodu grzechu dokonano się to dla nas przez odkupieńcze Wcielenie w Jezusie Chrystusie”. Zob. J.-M. Garrigues, *Bóg, w którym nie ma idei zła. Wolność człowieka w sercu Boga*, tłum. M. Tarnowska, Poznań 1996, s. 98-99. Tak więc możemy tutaj powiedzieć o niedokończonym (poniekąd zaprzepaszczone!) projekcie antropologii z n y m, w którym bezsprzecznie byłibyśmy jako ludzie kimś jakoś c i o w o innymi niż jesteśmy na skutek archetypicznego Upadku i wygnania z rajskiego Ogrodu. Właśnie z takiego stanu rzeczy zdaje sobie sprawę Czesław Miłosz.

Raj – Wygnanie – Powrót, oto wielka triada w poetyckim światoodczuciu Miłosza. Elementy te potraktować możemy oddzielnie, ale ich właściwy sens ujawnia się dopiero w jedności. Zarówno świat, jak i człowiek odbywają swoją kolistą drogę, a spoiwem łączącym te rzeczywistości jest pragnienie – zakodowane w człowieku (na sposób genetyczny) i pchające go w stronę utraconej archetypicznej rzeczywistości Raju. Poeta nosi w sobie to „pragnienie” na sposób elementu tożsamości; na sposób czegoś, co warunkuje jego ugruntowanie w bycie:

Po pierwsze: w pragnieniu ogląda to, co człowiek utracił – Raj.

Po drugie: pragnienie jest skutkiem cierpienia zadanego przez konsekwencje grzechu pierwotnego, upadku i Wygnania.

Po trzecie: wreszcie pragnienie staje się *spiritus movens* Powrotu, jako koniecznej drogi dla każdego bytu do osiągnięcia swojego spełnienia.

Myślenie poety nosi zatem znamiona *myślenia systemowego*, w którym wszystko odnajduje swoje właściwe miejsce w porządku ustanowionym przez Boga. Jako alternatywa dla wyżej przedstawionej koncepcji, pojawia się idea pustego Nieba; idea rzeczywistości całkowicie wyczerpującej się w materii. Tutaj kresem wszystkiego jest śmierć. Miłosz pisze:

„[...]

Nie żebym nigdy nie myślał: po śmierci nic nie ma.

Kłamali sobie święci i prorocy, budowniczkowie świątyń i mędrcy i poeci.

Nie mamy i nigdy nie mieliśmy Ojca ani domu.

Krzyk pokoleń oczekujących zmiłowania wznosił się w pustce i zapadał w pustkę, a oni szli pod ziemię razem ze swoim złudzeniem.

[...]

Tak myślałem, ale byłem świadomy, że to przemawia do mnie głos Nicości.

[...]”.

WO 321/5

Podmiot utworu nie poddawał się „głosowi Nicości”, czego dowodem były „ciało i krew”, a więc cielesność z całym jej właściwym uposażeniem. Cielesność była sposobem „długiej podróży wśród ludzi”; była medium (tak samo jak poezja) wyrażania „podobieństwa” do Boga. Zwracam uwagę na cielesność, gdyż zdaje się, że to jeden z dowodów na eschatologiczne przeznaczenie człowieka. U Miłosza ucieleśnienie jest znakiem duchowości człowieka, a zmysłowość narzędziem wysławiania piękna świata. Tutaj naturalizm i sensualizm nie stoi w sprzeczności z eschatologicznym przeznaczeniem człowieka, ba nawet stanowi gwarancję jego duchowego wymiaru:

„[...]”

Przeciwko któremu buntowały się moje ciało i krew,
a one mnie prowadziły w mojej długiej podróży wśród ludzi.

[...]

Gdyby nie oni, byłbym bez obrony, patrząc na nich,
układałem hymny.

Na cześć łodzi bukowych, luster z wygładzonego metalu,
akweduktów, mostów i katedr.

Wszystkiego, w czym wyraża się nasze podobieństwo

Do Niewypowiedzianego, naszego Ojca w niebie”.

WO 321/5

Autor w „*Komentarzu do wiersza <Niebo>*” (WO 322/5), rozważa problem zaistnienia cywilizacji, jako skutku ambicji Adama i Ewy. Przekreślenie jedności ze Stwórcą prowadzi do traumy wygnania, czego – paradoksalnie rzecz ujmując – wyrazem jest budowana przez człowieka cywilizacja³⁹¹. A zatem: droga wybrana przez człowieka, droga ambicji nie jest sposobem p o w r o t u do archetypicznej rzeczywistości. Więcej, wydaje się być w istocie swojej odchodzeniem od boskiego zamiaru wobec świata i człowieka. Jest popadaniem w twórczość, której skutki oddalają nas, a nie przybliżają do Raju. W tym kontekście p r a g n i e n i e powrotu posiada istotne znaczenie. Wydaje się bowiem próbą empatycznego przezwyciężenia syndromu cywilizacji. Empatia jest c z u c i e m b y t u, w jego wewnętrznej tożsamości; w tożsamości utraconego archetypicznego stanu, pierwotnego sensu. Miłosz chce wrócić do Raju, choć zarazem zdaje sobie sprawę z faktu, iż nie sposób zanegować wielowiekowego dorobku cywilizacji, która coraz bardziej oddala się od religijnego prawzoru.

W wierszu „*Jak powinno być w niebie*” (K 156/4), zaskakująco brzmi już pierwszy wers: podmiot liryczny „wie” – „jak powinno być w niebie”, gdyż „tam bywał”. A zatem, jak wygląda niebo, i co się w nim znajduje? Pierwsza konstatacja to w i z u a l n o ś ć, doświadczalna fizyczność nieba. Są tam „rzeki”, można „słyszeć [...] ptaki”. Niebo jest tutaj utożsamiane z „ogrodem [...] nadziemskim”, a więc posiada cechy Raju. Ten Raj jest „dany

³⁹¹ „[...]” Cywilizacja z jej ciągłym i zdumiewającym przyrostem odkryć i wynalazków stanowi dowód niewyczerpanych i zaiste chyba boskich cech człowieka. Ale uwaga! W biblijnej przypowieści o grzechu pierworodnym Adam i Ewa ulegli pokusie węża: <Bądźcie jako bogowie>, i zamiast swojej dotychczasowej jedności ze Stwórcą wybrali swoją ambicję. Skutkiem było pojawienie się śmierci, pracy w pocie czoła, męki rodzenia i konieczności zbudowania cywilizacji. Jeżeli więc cywilizacja dowodzi boskich niewyczerpanych zdolności twórczych człowieka, to warto zauważyć, że zrodziła się z buntu. Cóż za paradoks! Ale pewnie zgodny z teologią, bo bunt mógł pojawić się tylko dlatego, że człowiek został stworzony jako obdarzony wolnością. [...]”. WO 70. To oczywiście może prowadzić nas do takiej konkluzji, w świetle której obecny kształt cywilizacji nie jest jedynym z możliwych, ale właśnie takim, który jest w jakimś sensie skutkiem archetypicznego Upadku, a jeśli tak, to n i e w i e m y jakie możliwości kreatywne kryły się w ś w i e c i e p r z e d u s t a w n y m. Innymi słowy: świat, w jakim żyjemy jest skutkiem pewnego rodzaju „nieporozumienia”, błędnej decyzji; jest skutkiem kłamstwa w obręb którego za podszeptem Węża dali się wciągnąć prarodzice ludzkości. Wydaje się, że Miłosz doskonale zdaje sobie sprawę z tych teologicznych niuansów, stąd też jego pragnienie Powrotu do Rajskego Ogrodu nie ma w sobie nic z naiwnej postawy, stanowi raczej bardzo przemyślany k o n c e p t o n t o l o g i c z n y, w którym to, co u zarania ludzkości zostało zaprzepaszczone, mogłoby na nowo stać się alternatywnym sposobem urzeczywistnienia potencjalności tkwiących w całej ludzkości i w każdym poszczególnym człowieku.

wyobraźni”, a zatem – co istotne – przestrzeń nieba poeta wiąże ze światem zamieszkującym w ludzkiej wyobraźni. Tak więc: świat nieba transcendentnego uwewnętrznia się w przestrzeni wyobraźni człowieka stając się immanentnym doświadczeniem inności. Podmiot utworu wyraźnie dystansuje się od takiego postrzegania nieba, w którym byłoby ono produktem racjonalnego dyskursu. Nic z tych rzeczy. Niebo przychodzi do człowieka, i niejako nim włada na granicy jego świadomej aktywności. Poeta powie:

„[...]”
Tego, co ze mną się działo, nie bardzo świadomy,
Ale dążąc, ścigając bez ustanku
Nazwę i formę. [...]”.

K 156/4

Celem jest tutaj ujęcie (to coś więcej niż tylko intelektualne zrozumienie), kontemplacja „nazwy i formy”, a więc jakości będących dla poety *e s e n c j ą* każdego bytu. Myli się jednak każdy, kto postrzega Miłosza jako spirytualistę. Niebo jest stanem/miejszem, gdzie „ruch krwi / Tam powinien być dalej triumfalnym ruchem / Wyższego, że tak powiem stopnia” (K 156/4). Tak więc w niebie zwielokrotnia się raczej możliwość osiągnięcia pełni rozwoju przez byty, które tu na ziemi z uwagi na niesprzyjające okoliczności, pozbawione były możliwości rozwoju. Innymi słowy: niebo staje się idealnym środowiskiem do ukazania się każdego bytu w swojej pełni, w esencji jego trwania. Miłosz zauważa:

„[...]”
Czy sama ich *e s e n c j a*, mocniejsza niż tutaj,
Muszą tak samo używać do sedna, w sam środek
Za labiryntem rzeczy. Bo jakżeby umysł
Mógł zaprzestać pogoni, od Nieskończonego
Biorąc oczarowanie, dziwność, obietnicę? [wszystkie podkr. M.D.]
[...]”.

K 156/4

To wezwanie wpisane jest w każdy byt. Ono żyje również w podmiocie poznającym, w każdym „umyśle”, któremu nie wolno „zaprzestać pogoni”, skoro genetycznie pochodzi od „Nieskończonego”. Wobec tego jest pewien naturalny modus; pewne wewnętrzne uposażenie bytu dążącego do własnej pełni. Niebo jest tym stanem/miejszem, gdzie ów modus może zostać wypełniony. Dla lirycznego bohatera Miłosza niebo jest stanem dynamicznym; jest stanem nieustannego dążenia do pełni; stanem, w którym każdy byt ma odnaleźć swój niepowtarzalny kształt. Jednak zaskakująca jest dalsza część utworu, w której poeta pyta o przeznaczenie śmierci i czasu. Tam bowiem – w niebie, zapanować ma „pokój wieczny”, a on przecież pozbawiony jest zmiany; nie ma w nim ruchu. Dynamizmowi, o którym wyżej była mowa przeciwstawia się „wieczną” statyczność, nieporuszenie. Podmiot wiersza ostatecznie odrzuca takie rozumienie nieba, gdyż pozbawione jest ono *t w ó r c z e g o r u c h u*, fermentu dążącego nieustannie do osiągnięcia coraz większej doskonałości. A zatem występuje tutaj przeciwko takiej koncepcji nieba, w której „pokój wieczny” utożsamiany byłby ze statycznym stanem bytu, z jego uwiązaniem – nawet najdoskonalszym – formie:

„[...]”
Ale gdzie będzie ona, droga nam śmiertelność?
Gdzie czas, który nas niszczy i razem ocala?
To już za trudne dla mnie. Pokój wieczny

Nie mógłby mieć poranków i wieczorów.
A to już dostatecznie mówi przeciw niemu.
I zęby sobie na tym połamie teolog”.

K 156/4

W wierszu „Powrót” (DO 278/4), pisze:

Jakoś przebrnąłem, dużo we mnie wdzięczności, bo nie byłem
poddany próbom nad moje siły, a jednak dalej myślę, że d u s z a
l u d z k a n a l e ż y d o a n t y - ś w i a t a .

Który jest prawdziwy, tak jak ten tutaj jest prawdziwy, i straszny,
i śmieszny, i bezsensowny.

Trudziłem się i wybierałem jego przeciwieństwo: naturę
doskonałą, wyniesioną ponad chaos i przemijanie, o g r ó d
n i e z m i e n n y p o d r u g i e j s t r o n i e c z a s u ”. [wszystkie
podkr. M.D.]

DO 278/4

Ten interesujący fragment mówi nam o sposobie postrzegania przez poetę rzeczywistości
e s c h a t o l o g i c z n e j – innego świata istniejącego po śmierci. Możemy o nim
powiedzieć, iż:

Po pierwsze: świat ten poeta określa mianem „anty-świata”.

Po drugie: dusza ludzka jest integralną jego częścią.

Po trzecie: „anty-świat” – pośmiertna, eschatologiczna rzeczywistość posiada cechę
ontycznej prawdziwości. I na zasadzie odwróconej analogii: występują w nim elementy, które
określić możemy, jako: „straszne”, „śmieszne” i „bezsensowne”, a jeśli tak, to:

po czwarte: „anty-świat” poddany może zostać krytycznemu osądowi umysłu
dostrzegającego w nim pewne braki.

Po piąte: rzeczywistość eschatologiczna wobec tego posiada właściwą dla siebie dyna-
mikę. Nie jest czymś doskonałym przez sam fakt istnienia.

Być może wymienione wyżej powody skłaniały Miłosza do „wybierania jego
przeciwieństwa”, jak gdyby poeta do końca nie miał zaufania, co do „lepszości” tego, co
spotka nas poza progiem śmierci. „Natura” wydała mu się „doskonałą” – „wyniesiona ponad
chaos i przemijanie, ogród / niezmienny po drugiej stronie czasu”. Wydaje się, że Miłosz
godzi się tylko na taki kształt rzeczywistości eschatycznej, w której ona sama jest jakąś formą
przywrócenia Edenu. Jeśli doskonałość to rajska; jeśli harmonia to taka, w której nic nie
podlega zasadzie różnicowania. „Ogród” ma być „niezmienny”, zatrzymany w pięknie
swojego bycia; w pełni, która jest całością bez skazy.

Zaskakującym jest fakt, iż w poetyckiej twórczości Tadeusza Różewicza właściwie nie
występuje problematyka nieba, jest natomiast utwór, w którym w jakimś sensie określić
możemy artystyczne dążenia Autora i to w wymiarze eschatologicznym. Różewicz pisze:

„[...]”

słowa moje pragną
wiecznego spoczynku
chcą wrócić
do POCZĄTKU

[...]”.

„Do Piotra” P 292/3

Powrót do POCZĄTKU zdaje się być powrotem do pierwotnego rozumienia, do archetypicznego sensu, w którym rzeczywistość staje się całkowicie transparentna. „Wieczny spoczynek” jest ustaniem ruchu; jest odwrótnością procesu zmiany, w którym następuje transformacja. Zanikanie słów dzięki powrotowi do POCZĄTKU – jest ujawnianiem ich r u d y m e n t a r n e g o sensu; jest ujawnianiem sensu w istocie swojej s a k r a l n e g o, na co wskazywać może przywołana w dalszej części wiersza figura „wcielonego słowa” posiadająca przecież niezwykle nośne znaczenie w kręgu kultury judeochrześcijańskiej. Poeta pisze:

„[...]”

wyjawiłem Ci tajemnicę
wcielonego słowa
ale Ty nie dosłyszałeś
akurat odwróciłeś głowę
za oknem dzwonił tramwaj
w telewizorze zjawił się Kaczor Donald

[...]”

P 292/3

Tajemnica „wcielonego słowa” jest tajemnicą słowa zdążającego do „początku”, do archetypicznego Raju. Zatem powrót do Raju jest w istocie swojej jednym z najbardziej nośnych znaczeniowo projektów artystycznych Autora „*Płaskorzeźby*”³⁹². Nie sposób przeoczyć jego e s c h a t o l o g i c z n e g o z a b a r w i e n i a. Tym bardziej, iż wszystko, co nie obiera kierunku powrotu do „początku”, w końcu okazać się musi chybionym działaniem: „hałas harmider / jaki wszczęli poeci / będzie przyczyną ich zguby” (P 292/3).

Innym utworem podejmującym problematykę eschatologiczną jest wiersz „*** [<Einst hab ich die Muse gefragt>]” P 262/3. Poeta „zmęczony” w „drodze do Nowego Człowieka / do Nowej Jerozolimy / do Utopii”, w końcu nie odnajduje odpowiedzi na palące go pytania. Stojąc pod „drzewem wiadomości / dobrego i złego” nie otrzymuje żadnej odpowiedzi; „drzewo uschło” – ono po prostu nie jest w stanie udzielić jakiegokolwiek odpowiedzi. Drzewo, które „rozwiał się” dla poety staje się synonimem aksjologicznej pustki. Autor doświadczył „odarcia” z „wiary nadziei i miłości”, a więc cnót teologicznych, dzięki którym człowiek osiągnąć może zbawienie. Pozbawienie go drogowskazu skutkuje tym, że oto jego życiowa droga staje się „pustą ciemną / wyziębioną”; to droga „czarnego anioła”, droga

³⁹² Nawet jeśli terminologia używana przez Różewicza jest i n n a od tej, jaką posługuje się Miłosz. Choćby projekt „nowego” człowieka; człowieka nieskałanego, takiego, który przyobleka się w „nowe” wartości, rozumiany być może jako próba – właśnie! – (n o w e g o) s t w o r z e n i a człowieka, a co za tym idzie określenia parametrów n o w e j a n t r o p o l o g i i.

Złego. Różewicz nie idzie do „domu Ojca”, gdyż na jego drodze nie można znaleźć domu, w którym byłiby: Ojciec, bracia i chleb. Wydaje się, że taki obraz współgra z naszymi wyobrażeniami nieba, jako miejsca/stanu wspólnoty z Ojcem – Bogiem, braćmi w wierze i chlebem niebiańskim. Alternatywą jest „kraina bez światła”³⁹³, którą z łatwością utożsamiamy z piekłem. Można zapytać, dlaczego poeta odchodzi w „kraj bez światła”? Czy dlatego, że odarto go z „wiary, nadziei i miłości”? czy też dlatego, że „drzewo wiadomości” „uschło” i „rozwiąło się”? Wydaje się, że postawa Różewicza jest nade wszystko konsekwencją niepowodzenia, jakiego doznał próbując opisać (zrozumieć, określić, stworzyć wreszcie) Nowego Człowieka. Nie doszedł do „Nowej Jerozolimy”, ani nie wcielił w życie „Utopii”, nowej utopii.

O braku chęci dotarcia do „nieba” traktuje też inny utwór Różewicza – „*Dos moi pousto*” (SS 205/4). Poeta nie ma „drabiny”, aby dostać się do nieba. Ale – co o wiele istotniejsze – wcale nie chce się tam dostać. Zamiast drogi do nieba wybiera drogę do siebie³⁹⁴. Ma mu w tym pomóc psychologia głębi C.G. Junga, ale i ona okazuje się niewystarczająca: „pożycz drabinę od Junga / o boże! Też jest za krótka!”. Dla Różewicza to człowiek stanowi jedną z największych zagadek, stąd dotrzeć „do siebie”, to nic innego jak spróbować zrozumieć, kim tak naprawdę jestem; jaka jest moja ludzka kondycja. Lecz ani „niebo”, ani człowiek w ostatecznym rozrachunku nie są dla poety osiągalni. Sposoby dotarcia do nich („drabiny”), albo są za krótkie, albo w ogóle ich nie ma.

3. Piekło jako stan nieoczywisty

Wizja piekła z „*Ogrodu Ziemskich Rozkoszy*” (NZ 9/4), nosi w sobie piętno ludzkiej pomysłowości. Wszystko w nim jest po to, by „trwało”. Piekło nie kończy się, jego stan jest permanentny. Inne rzeczywistości ostateczne Miłosz postrzega jako przemijające³⁹⁵. Podstawowymi doświadczeniami piekielnego stanu są: strach, nuda i upływ czasu. A zatem jest to jakaś forma chaosu, braku ładu i harmonii. Permanentność zmiany, która nie prowadzi do żadnego celu i nie ma sensu. Piekło jest tym wszystkim, w czym ludzki zmysł kreatywności nie może się rozwinąć; jest wiecznym uwiązaniem naszej inteligencji. Obraz przedstawiony przez poetę zbyt nie odbiega od tego, co możemy doświadczać w świecie doczesnym. Z jednej strony świadczyć to może o atrofii wyobraźni, która nie może przekroczyć form zmysłowych i wszystko po kantowsku ujmując w przestrzeni i czasie. Z drugiej wskazywać może na jakąś bliskość, intuicyjne powinowactwo obrazów piekielnych, jako zakorzenionych w doświadczeniu wszelakich ziemskich okrucieństw³⁹⁶.

³⁹³ O „świecie”, jako symbolu rzeczywistości eschatologicznej o pozytywnej konotacji znaczeniowej (niebo) traktują również inne wiersze poety, jak choćby omawiane już w niniejszym studium: „*** [Papier w kamień]” NPS 233/3; „*Skrzydła i ręce*” PP 253/1; „*Korzenie*” ZR 194/2.

³⁹⁴ „nie chcę dostać się do nieba/ nie mam drabiny / zabrały mi ją anioły / które chciały zejść na ziemię / nie chcę dotrzeć do chmur [...]”. SS 205/4. Ale przecież nawet droga do siebie nie jest niczym innym, jak nowym zrozumieniem samego siebie; jest odkryciem (a może kreacją?) takiej formy samego siebie, jaka wcześniej nie była znana. Tak więc – paradoksalnie – kluczem do Nieba (do którego poeta się nie wybiera!) jest niebo z rozumienia samego siebie – jest określenie nowego statusu człowieka, jako bytu, który jeszcze nie zdołał osiągnąć swojej samoświadomości. Można zatem powiedzieć o różewiczowskiej tęsknocie za archetypiczną, niepokalaną formą człowieczeństwa, jako takiego bytu, w którym nie dokonał się jeszcze Upadek w sferze wartości. I w tym sensie Autor „*Plaskorzeźby*” zdaje się iść w tym samym kierunku, co Czesław Miłosz.

³⁹⁵ „[...] ludzkość jest po to, / Żeby zaopatrywać i zaludniać Piekło, / Którego istotą jest trwanie. Reszta, tj. Niebiosy, / Otchłanie, krążące światy są tylko na mgnienie. [...]”. NZ 9/4.

³⁹⁶ Poeta pisze: „[...] Brudne gospody o kulawych stołach. / Kobiety w chustkach, tanie, za funt wołowiny. / I mnóstwo uwijających się oprawców, / Zręcznych, dobrze ćwiczonych w swojej sztuce. [...]”. NZ 9/4.

Czytając „bramę” (N 104/4), możemy zapytać, czy rzeczywiście porzucić winniśmy wszelkie obawy wobec piekła? Liryczny bohater Różewicza powiada nam: „odwagi!”. „Za tą bramą / nie ma piekła [podkr. M.D.]”. A co za nią jest? Za tą bramą są „kamienie”³⁹⁷. I wszystko pozostać musi na tym świecie, bo tylko jest ten świat i nic poza nim. A więc, co stało się z piekłem?

„[...]”

piekło zostało zdemonstrowane
przez teologów
i psychologów głębi

zostało zamienione w alegorię [wszystkie podkr. M.D.]
ze względów humanitarnych
i wychowawczych

[...]”

NP 104/4

To niezwykle interesujący fragment utworu. Mowa w nim bowiem o „demontażu” piekła przez teologów³⁹⁸ i „psychologów głębi”. Piekło stało się jedynie alegorią, wyobrażeniem, i to z powodów „humanitarnych i wychowawczych”³⁹⁹. Czy zatem nie jest tak, że uciekamy od problemu „piekła” jako rzeczywistości realnie istniejącej dlatego, że ono jest tuż obok nas – „za bramą zaczyna się / raz jeszcze to samo”, i życie samo niesie ze sobą wiele „piekielnych” elementów? A za „bramą” śmierci – „nie będzie historii / ani dobra ani poezji”, gdyż jest tam „nic”; ponieważ sama „brama” jest wyczerpaniem, jest punktem ostatnim i ostatecznym⁴⁰⁰.

³⁹⁷ „[...] a co będzie / nieznajomy panie? // będą kamienie // kamień / na kamieniu / na kamieniu kamień / a na tym kamieniu / jeszcze jeden / kamień”. NP. 104/4.

³⁹⁸ Wydaje się, że uwaga Różewicza odnosi się do głośnej dyskusji w środowisku polskich teologów na temat nadziei powszechnego zbawienia zainicjowanej wieloma publikacjami Wacława Hryniewicza. Poeta utwór „brama” (NP 104/4) datuje na 2000 rok. Przypomnijmy, że w tym samym roku w Bibliotece „Więzi” opublikowana zostaje głośna książka będąca zapisem dyskusji na temat apokatastazy – *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, pod red. J. Majewskiego, Warszawa 2000. Wśród wielu tekstów pomieszczonych w tej publikacji szczególną uwagę należy zwrócić na artykuły W. Hryniewicza: *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią*, s. 9-31; *O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze*, s. 37-45; *Spero, ut intelligam*, s. 48-54; *Dramat nadziei zbawienia*, s. 55-75; *Pytania o piekło*, s. 196-202; *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*, s. 218-231; *Dróg nadziei jest wiele*, s. 317-331. A także teksty adwersarzy teologa, wymienimy niektóre z nich: S. Małkowski, *Bóg, piekło, zło*, s. 32-36; J. Majewski, *Apokatastaza po polsku*, s. 76-86; Z. Kijas, *Szkic eschatologii o Sergiusza Bułgakowa*, s. 87-101; I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, s. 1-2-113; oraz *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, s. 171-178; J. Szczurek, *Stanowisko ewangelicko-luterańskie w kwestii apokatastazy*, s. 114-119; M. Piotrowski, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary*, s. 143-170; M. Styczyński, *Przyczynek do eschatologii nadziei*, s. 179-191; M. Starowieyski, *Piekielne pytania*, s. 203-205; oraz *Piekielne kompromisy*, s. 210-213; P. Lisicki, *Udręki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego*, s. 232-248; a także *Nadzieja, która przekracza wiarę*, s. 304-316; D. Kowalczyk, *Nędra teologii, czyli o nadziei potępienia niektórych...*, s. 290-303. Gwoli ścisłości trzeba zauważyć, że dyskusja nad poglądami W. Hryniewicza miała miejsce o wiele wcześniej, bo już w 1992 roku. Zob. *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza <Nadzieja zbawienia dla wszystkich>*, Lublin 1992.

³⁹⁹ Ale przecież takie powody nie mogą uchodzić za poważne. Poeta mówi zatem raczej o ukrywaniu prawdy o Piekło, aby ludzi nim nie „straszyć”; aby nie wzbudzać lęku u współczesnego człowieka.

⁴⁰⁰ Tak więc Tadeusz Różewicz wraca tutaj do swego stanowiska, które szerzej omawialiśmy w części II niniejszego studium poświęconej zagadnieniu śmierci.

Próbując sumarycznie podsumować dywagacje naszych Autorów na temat stanów ostatecznych możemy dojść do wniosku, iż:

1. W utworze „*Zdarzenia gdzie indziej*” (NBR 73/5), Miłosz odwołuje się do koncepcji **czyśćca**, jako stanu przejściowego w pośmiertnej egzystencji człowieka, w ten sposób poeta zdaje się przyjmować naukę kościoła katolickiego na temat *purgatorium*.
2. Autor „*Trzech zim*” w swoich wczesnych utworach wyraża **nadzieję** na istnienie w wiecznej, eschatologicznej rzeczywistości („*Ludzie na ziemi*” 55/1 Wr), której integralnymi cechami będą: piękno, sprawiedliwość i młodość („*Brama poranku*” 128/1 Wr). Niebo jest **stanem idealnym**, pozbawionym braków, a jego największym skarbem jest sam **Bóg**. Totalność Nieba jest totalnością każdego Bytu, który choćby na moment kiedykolwiek zaistniał – „że wszystko jest” (128/1 Wr). Niebo jest stanem intensywniejszego przeżywania pozbawionego wszelkiej „skazy”.
3. Niepodzielna forma człowieczeństwa swój prawzór posiada w **archetypicznej** rzeczywistości raju, z którego człowiek po katastrofie Upadku został wygnany („*Ogród ziemskich Rozkoszy*” NZ 9/4; „*Rok*” MBI 41/3). Raj jest miejscem, w którym rozstrzygają się najważniejsze kwestie **antropologiczne i eschatologiczne**. Tutaj początek bierze śmiertelność człowieka oraz jego wygnanie z pełni bytowego przeznaczenia. Kształt świata dla poety jest **skutkiem** owego archetypicznego wykroczenia, w którym ludzka wolność pogwałciła boski porządek stworzenia. W ten sposób Miłosz znajduje **ontologiczne** uzasadnienie świata naznaczonego piętnem wygnania („*Adam i Ewa*” DO 222/4; NZ 74c/4).
4. Miłosz powiada, że największym pragnieniem człowieka jest: „żyć i na wieki zamieszkać w jasności” („*** [Obrócenie twarzami ku Niemu]” WO 331/5). Wieczność łączy wszelki czas; nie ma w niej podziału na to, co było, jest i będzie. Oto miejsce gdzie „nareszcie rozumieliśmy nasze życie” (WO 331/5).
5. Niebo jest „krajem archetypów”, a ziemia **ułomną formą** jego odwzorowania. Przypomina to platońską koncepcję świata idei istniejącego w pleromie. Wszystko co istnieje na ziemi jest niebiańskiej proveniencji, jak choćby muzyka („*Stwarzanie świata*” DO 224/4). Nieustannie doświadczamy też napięcia między obecnym a archetypicznym światem („*List*” 89/3).
6. Dla Autora „*Dalszych okolic*” **sensualizm** posiada nieomal eschatologiczny charakter. W wieczności poeta opisuje samego siebie, jako „zamienionego w samo patrzeć” (T 97/5), przez co narząd wzroku podniesiony zostaje do **absolutnego** poziomu. Miłosz z ekstatycznego sensualisty zamienia się w **eschatologicznego sensualistę**, i w ten sposób obraz Raju rzutowany jest na eschatologiczną tożsamość Nieba, jako „nowego” Raju. Sensualistyczna kondensacja staje się dla poety kluczem dotarcia do pierwotnego, archetypicznego sensu rzeczywistości. Ten i „tamten” przedustawny świat stanowią przejawy jednej **dwuwymiarowej** rzeczywistości, która podczas archetypicznego Upadku doznała bolesnego rozbicia („*Gdziekolwiek*” T 106/5; „*Późna dojrzałość*” DP 170/5;). Ontyczną ojczyzną dla poety jest Raj, który nosi w samym sobie na sposób genetycznego uposażenia („*Nieprzynosowanie*” DP 192/5).
7. Dwa obrazy „ja” – tego, w raju i w świecie będącym skutkiem upadku, poeta przedstawia w utworze „*Ja*” (DP 197/5). Rajską tożsamość mężczyzny i kobiety charakteryzuje się „zapatrzaniem”, **wzajemną wymianą darów**. Tutaj koncepcja Miłosza bliska jest teologii ciała Jana Pawła II. W archetypicznej rzeczywistości nie ma **antagonizmu aksjologicznego** prowadzącego do podkreślana różnicy – własnego „ja” przez prarodzców (DP 197/5; „*Degradacja*” DP 199/5).

8. Raj dla Miłosza jest miejscem **wspólnoty**, pogodzenia wszystkich elementów natury. Jako rzeczywistość **wzorcotwórcza** jest „nieskalany”; jest czystym pięknem („*Dobroć*” WO 319/5). Poeta zdaje sobie sprawę z tymczasowości swojego pobytu na ziemi, tak naprawdę pragnie – „wrócić do mojej niebiańskiej / ojczyzny” („*Niebo*” WO 321/5), gdzie mamy do czynienia ze stężeniem esencji każdego bytu („*Jak powinno być w niebie*” K 156/4), w „ogrodzie / niezmiennym po drugiej stronie czasu” („*Powrót*” DO 278/4).
9. Dla Różewicza powrót do początku zdaje się być powrotem do **pierwotnego rozumienia**, do archetypicznego sensu. Ten ostatni ewokuje sakralne znaczenie. Tajemnica „wcielonego słowa” prowadzi do archetypicznego Raju („*Do Piotra*” P 292/3).
10. Poeta „zmęczony” drogą do „Nowego Człowieka” nie odnajduje zadowalających go odpowiedzi na najważniejsze pytania natury egzystencjalnej. Nie idzie również do „domu Ojca”, raczej zdaje się odchodzić w „kraj bez światła”. Odarty z wiary, nadziei i miłości, doznaje porażki w drodze do nowej utopii, której symbolem miał być „Nowy Człowiek” (P 262/3). Różewicz nie ma „drabiny”, za pomocą której mógłby dostać się do nieba. Dlatego zamiast drogi do eschatologicznej rzeczywistości wybiera drogę do **samego siebie**; wybiera drogę zrozumienia własnego bytu („*Dos moi pou sto*” SS 205/4).
11. Miłosza wizja **piekła** z „*Ogrodu Ziemskich Rozkoszy*” (NZ 9/4) nosi znamię ludzkiej pomysłowości. Doświadcza się w nim strachu, nudy i upływu czasu. Piekło jest tutaj przedstawione jako **stan stagnacji**, rzeczywistość pozbawiona sensu. Obraz piekła jest **zmysłowy**, przypominający to, czego doświadczyć możemy również na ziemi.
12. Dla Różewicza „piekło zostało zdemontowane” („*brama*” N 104/4). Jest jedynie **alegorią**, wyobrażeniem podtrzymywanym z powodów „humanitarnych i wychowawczych”. Poeta, jak się wydaje, zawiesza swój sąd odnośnie realnego istnienia Piekła zasłaniając się wypowiedziami „teologów / i psychologów głębi” (N 104/4).

ROZDZIAŁ IV

W STRONĘ NARRACJI ESCHATOLOGICZNYCH

W ostatnim rozdziale niniejszego studium najpierw przyjrzymy się myślowym związkom Autora „Miasta bez imienia” z takimi myślicielami i twórcami jak: E. Swedenborg (NZ 30/4; GZ 18/3; „Werki” DP 174/5), O.W. Miłosz („Czeladnik” DP 246/5), W. Blake („Niebiańskie” WO 305/5), czy też gnostyk Marcjon (GWS 168/3). Omówione zostaną również trzy późne poematy Czesława Miłosza. Przyjrzymy się eschatologicznym oczekiwaniom na paruję („Ksiądz Seweryn” DP 207/5), tajemnicy cierpienia (NBR 60/5), jedności mężczyzny i kobiety („W Krakowie” DP 172/5). Bardziej szczegółowo omówimy „Traktat teologiczny” (DP 218/5), m. in. pod kątem wątków gnostyckich i kabalistycznych oraz związków z filozofią A. Schopenhauera. Poemat „Orfeusz i Eurydyka” (OE 271/5) omówimy pod kątem wiary w eschatologiczną przestrzeń pośmiertnej egzystencji, a w „Credo” zwrócimy uwagę na cechy wyróżniające współczesny świat, w którym przyszło człowiekowi egzystować.

1. Miedzy ortodoksją a tęsknotą jasności

a). E. Swedenborg – W. Blake

Alegoria drzewa jest alegorią źródła człowieka; jest symbolem pokrewieństwa. Miłosz wraca do pism Emanuela Swedenborga⁴⁰¹, który będąc sługą Nowego Jeruzalem uważał:

„[...]

Że Adam w rajskim ogrodzie, czyli Wiek Złoty ludzkości,
Oznacza pokolenia żyjące po pre-adamitach
Niesłusznie pogardzanych. Gdyż byli łagodni,
Serdeczni dla siebie nawzajem, dzicy, a nie zwierzęcy,
Szczęśliwi w krainie owoców i źródlanej wody.

[...]”.

NZ 30/4

⁴⁰¹ Nasz Autor wskazuje, że pismami E. Swedenborga zaczytywali się pisarze, zwłaszcza ci żyjący pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku. Czesław Miłosz powiada: „Postaram się z góry odpowiedzieć na pytanie, dlaczego warto zajmować się Swedenborgiem. Brali z niego pełną garścią najwybitniejsi twórcy poezji i prozy. Lista jest długa: wprost z niego wywodzi się William Blake; czytał go pilnie Goethe (i Kant!); dalej idą Edgar Allan Poe; Baudelaire; Balzac; Mickiewicz; Słowacki; Emerson, który wyznaczył mu miejsce w swojej świątyni wielkich mężów między Platonem i Napoleonem; Dostojewski, u którego echa Swedenborga znajdujemy w postaci Swidrygajłowa i w moralnych naukach starca Zosimy. Musiały istnieć powody tak wyraźnej fascynacji. [...] Był bardzo czytany w końcu osiemnastego i pierwszej połowie dziewiętnastego wieku”. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 143. Jeśli chodzi o przekłady pism szwedzkiego mistyka na język polski to można podać kilka pozycji: E. Swedenborg, *O niebie i jego cudach, również o piekle według tego co słyszano i widziano*, tłum. D. Kielczyk, Warszawa 1993; E. Swedenborg, *Dziennik snów*, tłum. M. Kalinowski, Poznań 1996; E. Swedenborg, *O stosunkach pomiędzy duszą i ciałem, czyli traktat o związku istniejącym pomiędzy duchowym i materialnym*, tłum. A. S. Rawicki, Kraków 2005. Poza tym fragmenty innych pism Swedenborga odnaleźć możemy w biografii mistyka z 1948 roku: S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, tłum. I. Kania, Kraków 2002.

Poeta przypomina tutaj koncepcję szwedzkiego mistyka dotyczącą istot żyjących przed Adamem, czyli pre-adamitów. Można w tym miejscu zadać zasadne pytanie o miejsce myśli Swedenborga w eschatologii Czesława Miłosza. Wydaje się, że koncepcje szwedzkiego uczonego i mistyka dla naszego Autora wyznaczają nieomal eschatologiczny horyzont. Sam Autor „*Ziemi Ulro*” z irytacją wspomina o ignorancji „dorobku” Swedenborga. Dla niego samego jest on *teurgiem*, a więc kimś, kto wchodzi w kontakt z boskimi siłami wszechświata⁴⁰², i dzięki temu osiąga wgląd w rzeczywistość niemożliwy dla innych, poddanych jedynie czysto empirycznej metodzie penetracji świata.

Interesujące są wyobrażenia na temat pochodzenia Ewy. Autor mówi:

„[...]

Adam, stworzony na obraz i podobieństwo,
Przedstawia rozdzielenie chmur kryjących umysł,
A Ewa, czemu wzięta z adamowego żebra?
– Bo żebro jest blisko serca, tak zwie się miłość własna
I Adam poznaje Ewę, kochając w niej siebie.

Nad ich dwojgiem drzewo. Drzewo cieniste.

[...]”.

NZ 30/4

Swedenborga koncepcja zbudowania kobiety z „adamowego żebra” jest próbą pokazania miłości Adama do samego siebie. Zatem Adam nie wykracza poza swój własny byt, nie odnajduje dopełnienia swego męskiego wyglądu człowieczeństwa w wyglądzie kobiecym, lecz pozostaje bytem skierowanym do wewnątrz, pozostaje bytem zadowolającym się samym sobą odkrytym w kobiecie. Innymi słowy: Adam nie odkrywa innej, kobiecej, formy człowieczeństwa pozostając zamkniętym w świecie wyobrażenia o samym sobie, jako o jedynym człowieczym bycie. „Kochać” siebie w „poznaniu Ewy”, to istotny defekt człowieczeństwa, które nie potrafi pozbyć się przeświadczenia o bytowej jedyności w otaczającym go świecie. W ten sposób akt „poznania Ewy” staje się dla Adama aktem ciemnym, aktem pograżającym go w niewiedzy w kwestii być może jednej z najważniejszych: o kobiecym i męskim wcieleniu człowieczeństwa. Adam nie-rozpoznający Ewy, staje się Adamem

⁴⁰² Cz. Miłosz pisze: „Swedenborg nie był wariatem ani szarlatanem, wątpliwe też, czy wyjaśnia cokolwiek nazwanie <mistykiem> autora, którego monotonna proza grzeszy pedanterią. Swedenborg był *teurgiem* (teurgia: działalność człowieka w harmonii z siłami boskimi) czy też, jeżeli kto woli przyziemne szczegóły, znakomitym szwedzkim uczonym osiemnastego wieku, członkiem Królewskiej Komisji Górniczej, który w pewnej chwili spostrzegł, że rozwój pokartezjańskiej nauki przypiera go do muru, że nadchodzi epoka Sądu, kiedy wszystkie Kościoły chrześcijańskie będą skazane na rozpad, i że jemu samemu przypadła misja ratowania chrześcijaństwa [podkr. moje – M.D.J. Jego opisy podróży po Niebie i Piekło są odkryciem wymiaru ludzkiej *interioritas*, czyli wewnętrzności. Jego egzegezy Biblii polegają na układaniu gramatyki symbolów-archetypów, ukrytej w biblijnym języku”. Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, Lublin 1986, s. 49-50. I być może ów eschatologiczny klimat oraz uznanie prawdziwości mistycznych doświadczeń Swedenborga sprawiły, że dla Cz. Miłosza kwestie ostatecznego przeznaczenia świata i człowieka mimo dominującego w drugiej połowie XX wieku nurtu postępującej sekularyzacji stanowiły niezwykle żywotne pola dla jego własnych, indywidualnych przemyśleń w tym zakresie. Innymi słowy: Autor „*Ziemi Ulro*” uważał samego siebie – a takie wskazówki znajdujemy w wielu jego utworach! – za jeśli nie wprost wtajemniczonego, to przynajmniej bliskiego wtajemniczeniu (co można rozumieć na sposób gnostycki!) w sprawy, które dla zwykłych śmiertelników albo budziły śmiech (wyznawcy tzw. nauki pozytywnej opartej na empirii), albo niedowierzanie (do tej kategorii moglibyśmy zaliczyć zwolenników tradycyjnych denominacji chrześcijańskich).

wtrąconym w cień samouwiełbienia. Wpada w pułapkę solipsystycznej miłości, która sama w sobie nie może okazać się płodną; nie może stać się zaczynem ogarniającym innych. Adam kochający tylko siebie już nic innego nie zdoła poznać inaczej, jak przez pryzmat genetycznie wszczepionego weń egoizmu⁴⁰³. Ostatecznie egoizm, jak pisze Swedenborg, a za nim Miłosz:

„[...]”

Miłość własna podała jabłko i skończył się Wiek Złoty.
Po nim Wiek Srebrny. Brązowy. Żelazny.

„[...]”.

NZ 30/4

„Po drugiej stronie” (GZ 18/3), Miłosz opatrzył mottem zaczerpniętym z pism Emanuela Swedenborga, dotyczącym piekła a raczej piekieł: „Niektóre piekła mają wygląd domów i miast zrujnowanych przez ogień, gdzie infernalne duchy czają się w ukryciu. W mniej dotkliwych piekłach można widzieć nędzne rudery, niekiedy w rzędach tworzących rodzaj miasteczek z ulicami i zaułkami”. Swoje wizje szwedzki mistyk uważa za skutek „objawienia” i nie ma wątpliwości co do ich prawdziwości, nawet wówczas, gdy poddaje im się będąc w głębokim transie. Mówi o stanie „zawieszenia doznań cielesnych”, w którym człowiek może – jak sam mówi – otrzymywać „mądrość anielską drogą *influxu* z góry do duchowych części umysłu”⁴⁰⁴.

Bardzo rozbudowany obraz świata pośmiertnego⁴⁰⁵ pod piórem Swedenborga przyjmuje postać niemalże przewodnika⁴⁰⁶ po zaświatach. W ten sposób szwedzki uczoney wpisuje się

⁴⁰³ Poeta cytuje fragment z *De Amore Coniugiali* E. Swedenborga: „Drzewo Żywota oznacza człowieka, który żyje z Boga, czyli Boga żyjącego w człowieku; a jako że miłość i mądrość, czyli miłość bliźniego i wiara, czyli dobro i prawda stanowią życie Boga w człowieku, wyobrażone są przez Drzewo Żywota, to jest życie wieczne człowieka... Ale drzewo wiedzy oznacza człowieka, który mniema, że żyje z siebie, a nie z Boga; wtedy miłość i mądrość, czyli miłość bliźniego i wiara, czyli dobro i prawda są w człowieku z niego samego, a nie od Boga; a mniema tak, ponieważ na pozór myśli i pragnie, mówi i działa jak gdyby z samego siebie”. NZ 30/4.

⁴⁰⁴ E. Swedenborg, *Divine Love and Wisdom*, 257, cyt za: S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczoney i mistyk*, dz. cyt., s. 298.

⁴⁰⁵ Szwedzki uczoney obdarzony był zdolnością tzw. „pisma automatycznego”, które dla demonologów stanowi jeden z przejawów spirytyzmu, a także może stanowić przesłankę do satanicznego opętania. Grzegorz Bacik tak oto charakteryzuje spirytystyczną technikę automatycznego pisania: „Wygląda to mniej więcej w ten sposób, że w małym koszyczku robi się otwór, a w otworze umieszcza sztywno długopis. Długopis opiera się na kartce papieru, a koszyk jest przytrzymywany końcami palców przez biorących udział w seansie. W ten sposób duch odpowiada wyrazami lub całymi zdaniami. Metoda ta może być realizowana bez użycia koszyka, a jedynie z udziałem medium, które własną ręką pisze tekst przesłania od ducha. Medium, będące w transie, nie jest świadome tego, co robi”. G. Bacik, *Okultyzm. O zagrożeniach płynących z uwikłania w spirytyzm, magię i wróżby*, Kraków 2009, s. 77-78; Por. także: A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, s. 516-528; F. Bamonte, *Skażenie spirytyzmem. Działanie Złego podczas seansów spirytystycznych*, tłum. M. Konrad, Kraków-Ząbki 2005, s. 63-65. Ciekawe, że sam Swedenborg w swoim „Dzienniku duchowym” z 1748 roku pisze: „Na istny cud to zakrawa, że m by ł o p ę t a n y [podkr. moje – M.D.], a jednak nigdy nic złego mi się nie stało, co więcej, cieszyłem się pełnią władz rozumu, całkiem tak jakby ich [tzn. duchów] przy mnie nie było”. Cyt. za: S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczoney i mistyk*, dz. cyt., s. 312.

⁴⁰⁶ Tak oto o jego prywatnych wizjach/objawieniach pisze S. Toksvig: „Przez długi okres notował je dzień po dniu w swym dzienniku, w miarę jak się pojawiały. Między grudniem 1747 a listopadem 1748 pisał miesięcznie około pięćdziesięciu kart *in folio*. Sporządził też szczegółowy indeks wszystkich, co <zobacz> y ł, u s ł y s z a ł i o d c z u ł [podkr. moje – M.D.], aby swe obserwacje wykorzystać w czymś na kształt przewodnika”. S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczoney i mistyk*, dz. cyt., s. 300.

w nurt spirytyzmu⁴⁰⁷. W swoim mistycznym dziele „*O niebie i piekle*” z 1758 roku przedstawia częściowy przegląd zaświatów, które na mocy objawienia dane mu było odwiedzić. Pośmiertna kraina, do której każdy trafia, to „świat duchów”. Swedenborg mówi o nim jako o bezkresnym obszarze, a raczej „stanie umysłu” lokowanym między skrajnymi stanami: niebem i piekłem. Ów „pośredni stan” będący szczególnego rodzaju przedsionkiem przed wejściem do nieba lub piekła, charakteryzuje się „trzema stanami życia”. Pierwszy to stan jego „umysłu zewnętrznego”. Tak oto o nim pisze Swedenborg:

„Duch każdego człowieka ma sferę wewnętrzną i zewnętrzną. W zewnętrznej mają siedzibę władze, za pomocą których przystosowuje on swe ciało, zwłaszcza twarz, mowę i zachowanie do społeczności, w jakiej bytuje. Natomiast wewnętrzna sfera jest siedliskiem jego wolnej woli i myśli”.

E. Swedenborg *O niebie i piekle*⁴⁰⁸

Często myśli te okazują się egoistyczne, niechętne innym, pełne pychy, skrywane skrzętnie w najtajniejszych pokładach duszy. Stąd też, jak pisze Autor „*O niebie i piekle*”: „Pierwszy stan człowieka po śmierci jest taki, jak i był w świecie, gdyż jego życie nadal jest zewnętrzne. Ma więc podobną twarz, mowę i usposobienie; jego życie moralne i cywilne jest tedy podobne. Toteż myśli, że nadal żyje w świecie [wszystkie podkr. moje M.D.], o ile nie zwróci bacznej uwagi na swoje aktualne doświadczenia[...]”⁴⁰⁹. W tym pierwszym momencie po śmierci – jak twierdzi Swedenborg – aniołowie próbują pomóc zmarłemu, ale ten szybko opuszcza ich towarzystwo, i o nich zapomina. Wtedy pojawiają się „przyjaciele i znajomi z tego świata”; są nawzajem rozpoznawalnymi, gdyż wciąż znajdują się w pierwszym, zewnętrznym stadium. Długość pobytu ducha w pierwszym stanie waha się od kilku dni do roku w zależności od „zgody bądź niezgody między jego umysłami zewnętrznym i wewnętrznym”⁴¹⁰. Cechą charakterystyczną drugiego stanu jest bycie każdego ducha takim, jakim jest on rzeczywiście, innymi słowy: tutaj duch staje w prawdzie o samym sobie, staje w obliczu woli, której pragnienia stają się całkowicie jawne. Jest to zarazem moment, w którym owo rozdwojenie między myślą i wolą⁴¹¹ pcha ducha ludzkiego do Piekła, zwanego przez szwedzkiego mistyka „niższą ziemią”. Zanim jednak się tam dostanie poddawany zostaje rozlicznym karom. W zaświatach

⁴⁰⁷ Krytycznie na temat spirytyzmu z pozycji doktryny katolickiej pisze A. Posacki: „[...] spirytyzm tradycja judeochrześcijańska traktuje jako zjawisko grzeszne i zasadniczo demoniczne, gdzie złe duchy udają duchy zmarłych. Należy się modlić za zmarłych, a nie szukać z nimi kontaktu”. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007, s. 39.

⁴⁰⁸ S. Tokswig, *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, dz. cyt., s. 303.

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ W „*O niebie i piekle*” Swedenborg pisze: „Często słyszałem wyrazy radości w ustach przychodzących ze świata na widok ich przyjaciół... Bardzo często spotykają się mąż i żona i gratulują sobie tego nawzajem, pozostają też z sobą przez dłuższy lub krótszy czas, stosownie do radości, jakiej dostarczali sobie żyjąc wspolek w świecie. Jeśli nie spajała ich prawdziwa miłość małżeńska, będąca zjednoczeniem umysłów mocą miłości niebiańskiej, rozstają się po niejkiej chwili. Jeśli jednak nie panowała między nimi duchowa zgoda, owszem, utajona niechęć, tutaj wybuchają otwartą wrogością, nieraz nawet wdają się w walkę. Niemniej przeto rozdzielają się dopiero po wejściu w drugi stan [...]”. Tamże, s. 304.

⁴¹¹ Według szwedzkiego uczonego: „Myślą jest wszystko to, za pośrednictwem czego człowiek utwierdza się w swym afekcie bądź miłości, myśl bowiem to nic innego, tylko forma woli [podkr. moje M.D.] albo środek, za pomocą którego pragnienia woli mogą się przejawiać”. Tamże. Dlatego – jak się wydaje – nie powinna nas dziwić rola, jaką Miłosz przypisuje woli i rozumowi (myśli). W istocie swojej to właśnie wola jest tym instrumentem, za pomocą którego poeta „myśli” swój świat. Wola skłania Miłosza w stronę Utraconego Raju, i wola każe mu widzieć zaświaty w fizycznej perspektywie. To wszystko, jak się wydaje Autor „*Drugiej przestrzeni*” zawdzięcza poglądom szwedzkiego mistyka.

obowiązuje duchowe prawo, na mocy którego podobne duchy przyciągane są, lgną do podobnych. Jeśli duch znajdzie się w „niższej ziemi” napadany jest przez demony poddające go straszliwym torturom⁴¹². W ten sposób dotarliśmy do swedenborgiańskiego P i e k ł a. To ostatnie okazuje się na wskroś e m p i r y c z n y m. Sceneria eschatologicznej rzeczywistości wykorzystuje rekwizyty zaczerpnięte ze świata doczesnego. Są więc tutaj ulice, drewniane baraki, kamieniczka, chwasty, pole kartofli i kolczasty drut. A zatem obraz raczej podupadłego miasteczka („koleiny w wyboistym bruku”), niż miejsca, w którym panowałby ład i porządek. W tym świecie są prawdziwi ludzie, choć czynności, które wykonują jedynie przypominają te rzeczywiste („grali w niby-karty”). Charakterystyczną jakością tego miejsca (stanu?) jest p o z a c z a s o w o ś ć („niby-czas”). To świat „pozu”, w którym nie ma przyszłości. Jest za to coś na kształt wiecznego chaosu, niewiedzy, bezładu i pomieszania, w którym nie sposób oznaczyć jakiegokolwiek zbornego punktu. To rzeczywistość skłamana. Od początku do końca nijaka, zmienna, odarta z istoty. Wszystko, co w niej się wydarza – mocą paradoksu – nie istnieje; wszystkiemu, czemu nadaje znaczenie, nie ma sensu. To świat wiecznego zaprzeczenia, miazmatu, utraconego ostatecznie sensu. Świat braku integracji, przepadłej tożsamości zdarzeń i przedmiotów.

„[...] Grały gramofony,
powtarzając bez ustanku, co nigdy nie istniało.
Rozmowy powtarzały, co nigdy nie istniało,
żeby nikt nie zgadł, gdzie jest i dlaczego.
Patrzyłem na chude psy. Wydłużały i kurczyły pyski,
Zmieniając się z kundli w charty, to znów w jamniki,
Na zaznaczenie, że są niezbyt psami.
[...]”.

GZ 18/3

Najbardziej ciekawa u Miłosza wydaje się być myśl o tym, że pobyt w Piekle wcale nie musi być przez człowieka u s w i a d o m i o n y („żeby nikt nie zgadł, gdzie jest i dlaczego”). Oczywiście takie stanowisko niesie ze sobą daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim ujawnia fakt, iż ktoś, kto znajdzie się w Piekle nigdy nie zatęskni za Niebem, bo pozbawiony zostanie j a s n e j w i e d z y na jego temat⁴¹³. Tym samym nie doświadczy różnicy między Zbawieniem a Potępieniem.

Można więc zaryzykować tezę, iż dla Autora „*Ziemi Ulro*” stan Piekła jest miejscem u t r a t y j a s n o ś c i u m y ś ł u; jest stanem ostatecznego zamętu, w którym pogrążył się używający rozumu człowiek. Byłaby to w istocie na wskroś g n o s t y c k a koncepcja. Piekło jest s k ł a m a n i e m o n t o l o g i c z n y m – powtarza się tam, to „co nigdy nie istniało”. A zatem jego wymiar jest nade wszystko kosmiczny, dotyczący całego świata. Upadek Umysłu wydaje się być największym z możliwych, skoro pociąga za sobą stan nieświadomości i niemożliwość odnalezienia własnej tożsamości⁴¹⁴. Jeśli nie wiem, że jestem w Piekle i nie wiem również za co tam się znalazłem, to znaczy, że moje człowieczeństwo doznało uszczerbku w samej swojej istocie – utraciło bowiem zdolność do s a m o r e f l e-

⁴¹² Jeśli – powiada Swedenborg – duch „czyni zło ze złości serca”, i odrzuca ochronę od Pana, to wtedy: „[...] osacza go piekielna drużyna, która mu wmawia, że ma prawdziwe, fizyczne ciało, po czym zaczyna je szarpać i zniekształcać na rozmaite, przerażające sposoby. Tu potrzebny byłby Hierorymus Bosch, aby odmalować wszystkie te ponure, tchnące grozą sceny, jakie ze zwykłym sobie chłodem relacjonuje Swedenborg”. Zob. S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, dz. cyt., s. 305.

⁴¹³ „[...] Mówilem, że przeciw... ale wzruszali ramionami / albo odwracali oczy. Bo ten kraj nie znał zdziwienia. / Ani kwiatów. Pelargonie w blaszankach uschnięte, / pozór zieleni zakryty lepkiem pyłem”. GZ 18/3.

⁴¹⁴ Lecz, jak pamiętamy, u Miłosza jest to zarazem upadek w o l i.

k s j i. W Piekło każdy byt traci swoją tożsamość: jest już tylko „niby” bytem – bytem iluzji, zmyślenia.

Oczywiście wyżej opisane wyobrażenia piekła odstają od świadectw, jakie zostawili nam mistycy chrześcijańscy. Podczas gdy szwedzki mistyk ogniskuje swoje doświadczenia zaświatów wokół zgodności, bądź też rozziewu w ramach u m y s ł u będącego f o r m ą w o l i, to mistyczne objawienia z kręgu o r t o d o k s j i k a t o l i c k i e j odnoszące się do mąk piekielnych na pierwszym miejscu akcentują e g o i z m będący źródłem wywyższania się nad innych, a co za tym idzie wbijający człowieka w p y c h ę. Poza tym w koncepcji zaświatów Swedenborga n i e i s t n i e j e o s o b o w y D i a b e ł⁴¹⁵, tak samo, jak wyraźnie nie artykułuje się osoby Boga. A przecież piekło, jako miejsce/stan, to rzeczywistość odłączenia się, wiecznej utraty Boga. To stan, w którym g ł ó w n ą karą będzie owa ś w i a d o m o ś ć n i e m o ż l i w o ś c i z o b a c z e n i a B o g a – „zakosztowania” wspaniałości Natury Przedwiecznego, przy równoczesnym oglądaniu Diabła w jego „własnej postaci”. O tym właśnie Bóg mówi św. Katarzynie ze Sieny w jednym z objawień⁴¹⁶. Podobne doświadczenia mistyczne związane z odwiedzinami Piekła stają się udziałem św. Faustyny Kowalskiej, która podczas październikowych rekolekcji w 1936 roku, tak oto pisze w swoim „Dzienniczku”:

„Dziś byłam w przepaściach piekła, wprowadzona przez anioła. Jest to miejsce wielkiej kaźni, jakż jest obszar jego strasznie wielki⁴¹⁷. Rodzaje mąk, które widziałam: pierwszą męką, która stanowi piekło, jest u t r a t a B o g a; drugie – ustawiczny wyrzut sumienia; trzecie – nigdy się już ten los nie zmieni; czwarta męka – jest ogień, który będzie przenikał duszę, ale nie zniszczy jej, jest to straszna męka, jest to ogień czysto duchowy, zapalony gniewem Bożym; piątą męką – jest ustawiczna ciemność, straszny zapach duszacy, a chociaż jest ciemność, widzą się wzajemnie szatani i potępione

⁴¹⁵ Zob. S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, dz. cyt., s. 306.

⁴¹⁶ Św. Katarzyna ze Sieny notuje słowa na temat męki potępionych, jakie skierował do niej Bóg: „Córko, język nie jest zdolny wypowiedzieć mąk tych nieszczęśliwych dusz. Jak wiesz, są trzy główne występki: pierwszym jest miłość własna, z której wynika; drugim wysokie mniemanie o sobie, a z niego rodzi się trzeci, to jest pycha z niesprawiedliwością, okrucieństwem i wszystkimi innymi niegodziwymi i nieczystymi grzechami, które z nich wypływają. Istnieją też w piekle cztery główne kary, z których wynikają wszystkie inne męki. Pierwszą jest, że p o t ę p i e n i s ą p o z b a w i e n i m o j e g o w i d o k u, co jest tak wielką męką, że, gdyby to było dla nich możliwe, woleliby cierpieć ogień i srogie udręki, ciesząc się mym widokiem, niż nie czuć mąk, a nie widzieć mnie. Tę mękę wzmaga druga, robak sumienia, który ciągle toczy, gdy widzą, że z powodu swej winy są pozbawieni mnie i obcowania z aniołami, i zasłużyli na towarzystwo diabłów, by paść się ich widokiem. Ten widok diabła, który jest trzecią męką, podwaja wszystkie cierpienia. Oglądając mnie święci ciągle się radują, odnawiając ustawicznie przez swe weśsele owoc swych trudów, które ponieśli dla mnie z takim bogactwem miłości i wzdargą dla siebie samych. Przeciwnie ci nieszczęśliwi odnawiają swe męki na widok diabła, bo widząc go, poznają lepiej siebie i lepiej rozumieją, że przez swój grzech zasłużyli na te kary. Wtedy robak sumienia bardziej ich toczy, i pali jak ogień, który nie ustaje nigdy (por. Iz 66, 24). Jeszcze większą męką jest im to, że w i d ą g o w e w ł a s n e j p o s t a c i j e g o [wszystkie podkr. moje – M.D.], która jest tak straszliwa, że żadne serce ludzkie nie może jej wyobrazić. Pamiętasz, gdy na krótką chwilę, był to dosłownie moment, ukazałem ci go w jego własnej postaci, i gdy wróciłaś do siebie, oświadczyłaś, że wolałabyś raczej iść drogą ognistą aż do ostatniego dnia sądu, niż patrzeć nań dłużej. Mimo wszystko, co widziałas, nie wiesz jeszcze dobrze, jak jest straszliwy, bo przez boską sprawiedliwość ukazuje się straszniejszym duszy, która jest mnie pozbawiona, i to więcej lub mniej, zależnie od wielkości grzechu człowieka. Czwartą męką jest ogień. Ogień ten pali, ale nie trawi. Istnienie duszy nie może się strawić, bo nie jest ona rzeczą materialną, którą by ogień mógł zniszczyć. Jest bezcielesna. Lecz Ja, przez boską sprawiedliwość, dopuszczam, aby ogień palił dusze boleśnie, aby dręczył je nie niszcząc, aby gnębił je zadając im największe cierpienia, w rozmaity sposób, wedle różnaitości grzechów, bardziej lub mniej, zależnie od wielkości winy. Do tych czterech mąk dochodzą wszystkie inne, a wśród nich zimno, gorąco i zgrzytanie zębów. [...]”. Por. Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 74-75.

⁴¹⁷ Świadczyć to może o jakiejś quasi-przestrzennej formie Piekła, co akurat współbrzmiałoby z wyobrażeniami Swedenborga na temat geografii piekła.

dusze, i widzą wszystko zło innych i swoje; szósta męka – jest u s t a w i c z n e t o w a r z y s t w o s z a t a n a [wszystkie podkr. moje – M.D.]; siódma męka – jest straszna rozpacz, nienawiść Boga, złorzeczenia, przekleństwa, bluźnierstwa. Są męki dla dusz poszczególne, które są mękami zmysłów: każda dusza czym grzeszyła, tym jest dręczona w straszny sposób. Są straszne lochy, otchłanie kaźni, gdzie jedna męka odróżnia się od drugiej; umarłabym na ten widok tych strasznych mąk, gdyby mnie nie utrzymywała wszechmoc Boża. Niech grzesznik wie: jakim zmysłem grzeszy, takim dręczony będzie przez wieczność całą. Piszę o tym z rozkazu Bożego, aby żadna dusza nie wymawiała się, że nie ma piekła, albo o tym, że nikt tam nie był i nie wie, jak tam jest”⁴¹⁸.

W poemacie „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” (GWS 168/3), w części „VI. Oskarżyciel”, czytamy:

„[...]

Pamiętasz swój podręcznik historii Kościoła?
 Nawet kolor stronicy, zapach korytarzy.
 Zaiste, wcześniej byłeś gnostyk, marcjonista,
 Sekretny zjadacz trucizn manichejskich. [wszystkie podkr. M.D.]
 Za jasnej naszej ojczyzny strąceni na ziemię,
 Jeńcy na zgubę cielesną wydani
 Archontowi ciemności⁴¹⁹. Jego dom i prawo.
 I gołąb tu, nad Bouffalową Górą,
 Jest jego i ty sam. Przybądź, ogniu.
 Błysk – i stargana jest osnowa świata.

Ten grzech i winą. [...]”.

GWS 168/3

Czesław Miłosz mówi o samym sobie, jako o kimś kto „wcześniej” swoje teologiczne poglądy sytuaował w pobliżu prądów g n o s t y c k i c h. W wyżej zaprezentowanym fragmencie przywoływana jest postać Marcjona z Synopy, który pośród gnostyków w największym stopniu uważany był za „chrześcijańskiego” gnostyka i z tego powodu stanowił największe zagrożenie dla ortodoksji. Pozycja Marcjona jest wyjątkowa, gdyż jako jedyny z gnostyków przyjmuje mękę Chrystusa (choć rozumie ją w specyficzny, daleki od

⁴¹⁸ Zob. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, dz. cyt., s. 231-232. I dalej dodaje: „Ja, siostra Faustyna, z rozkazu Bożego byłam w przepaściach piekła na to, aby m ó w i ć d u s z o m i ś w i a d c z y ć, że piekło jest. [...] To, co napisała, jest słabym cieniem rzeczy, które widziałam. Jedno zauważyłam: że tam jest najwięcej dusz, które nie dowierzały, że jest piekło [wszystkie podkr. moje – M.D.]. Kiedy przyszłam do siebie, nie mogłam ochłonać z przerażenia, jak strasznie tam cierpią dusze, toteż jeszcze się goręcej modłę o nawrócenie grzeszników, ustawicznie wzywam miłosierdzia Bożego dla nich. O mój Jezu, wolę do końca świata konać w największych katuszach, aniżeli bym miała Cię obrazić najmniejszym grzechem”. Tamże, s. 232.

⁴¹⁹ Interesujące, że Jan Błoński komentując ten fragment zauważa: „Trudno jaśniej powiedzieć, że świat w złu leży. Zakłęcie jest zakłęciem faustycznym: rwie <osnowę świata>, <prawdopodobne ścięgi>, które aniołowie (*O aniołach*). W tym grzech, że magiczne epifanie młodości rodziły się z paktu z <archontem c i e m n o ś c i> [podkr. moje – M.D.]. Po *Mistrzu* taka interpretacja nie jest na pewno nadużyciem”. Por. J. Błoński, *Miłosz jak świat*, Kraków 1998, s. 74. Tak więc rozpoznania na temat paktu poety ze Złym poczynione wcześniej w niniejszej rozprawie stają się tym bardziej prawdopodobne. Zob. podpunkt c. II rozdz. części III: s. 79-82.

przyjętego przez chrześcijan sposób). Odcina się od mitologicznej fantazji, nie uważa samego siebie za „pneumatyka”, to znaczy posiadającego ezoteryczną, boskiego pochodzenia wiedzę, ani że jej źródło znajduje się w człowieku. Doktrynę swoją opiera na dosłownym znaczeniu ewangelii. Gdybyśmy chcieli, idąc śladem Hansa Jonasa, krótko streścić główne tezy marcjonickiej nauki, to stwierdzić możemy, iż jest to ewangelia „obcego i dobrego Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, który wyzwala nieszczęsny ród człowieczy z ciężkich okowów do wiecznego życia, choć ludzie są względem niego całkowicie obcy”⁴²⁰. Według Marcjona człowiek podobnie jak i cała natura jest tworem boga świata. Dobry Bóg w absolutnym sensie obcy jest wobec świata i żyjącego w nim człowieka, a więc Bóstwo wybawiające człowieka ze świata nie ma z tym ostatnim nic wspólnego. W konsekwencji demiurga z Dobrym Bogiem nic nie łączy, gdyż ten pierwszy jest bóstwem samoistnym, wyrażającym swą naturę w widzialnym uniwersum zarazem nie ma on w sobie niczego, co pozwalałoby go nazwać Księciem Ciemności. Pytając o zbawczą rolę Chrystusa, Marcjon udziela bardzo radykalnej odpowiedzi: Zbawiciel wybawia nas od świata i jego boga, by uczynić nas dziećmi nowego i obcego Boga. Dobry Bóg powodowany jedynie dobrocią adoptuje obcych, to znaczy ludzi, i zabiera ich z ojczystej krainy ucisku do domu nowego ojca. Ceną, jaką trzeba było zapłacić za „wykupienie” ludzi była krew Chrystusa. Ta ostatnia zaś została przelana nie po to, by wymazać grzechy i oczyścić ludzkość z winy, lecz by „unieważnić roszczenie stwórcy do swej własności”⁴²¹. Podstawą dualizmu Marcjona jest oddzielenie „sprawiedliwości” boga od „dobroci” Boga. Ten, który jest dobry nie może zarazem być sprawiedliwym. Bardzo krytycznie koncepcję tę przyjął Tertulian, który w dziele „*Przeciw Marcjonowi*” pisze: „[...] Przyjmuje mianowicie nasz Pontyjeczyk [Marcjon – wtrąc. moje M.D.] istnienie dwóch Bogów, nie zdając sobie sprawy, że w ten sposób wpływa niejako między dwie Symplegady, które muszą spowodować jego katastrofę. Jeden z tych Bogów to nasz Bóg-Stwórca, którego istnienia nie mógł zaprzeczyć – drugi zaś to już jego własny bóg, którego istnienia nie potrafi udowodnić”⁴²². Dla Marcjona prawdziwy Bóg pozostaje nieznanym, obcym i dobrym. Świat nic o nim nie może nam powiedzieć. Nie istnieje żadna pierwotna relacja łącząca Boga ze stworzeniami⁴²³.

Jeszcze jednemu wersetowi warto w tym miejscu przyjrzeć się bliżej. Kiedy poeta mówi o sobie, jako „sekretnym zjadaczu trucizn manichejskich”, to odwołuje się tutaj do ważnej teologicznej doktryny, mianowicie m a n i c h e i z m u. Interesujące, że Miłosz manicheizm wiąże z pewnego rodzaju postawą życiową, mówiąc nawet o „temperamencie manichejskim”, wiążąc ten ostatni z określoną postawą wobec zagadnienia zła w świecie. W „*Ogrodzie nauk*” pisze: „Co ważne, to to, że istnieje niewątpliwie temperament manichejski, uzdolniony do udręk obolałej ambicji i zarazem do wrogiego ich osądu. Niewykluczone przy tym, że czerpie niejaką ulgę z rozciągnięcia zasady zła na istnienie w ogóle”⁴²⁴. Tak więc manicheizm Miłosza możemy rozpatrywać w kategoriach fenomenu psychicznego wyrażającego się

⁴²⁰ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, [b.m.w.] 1994, s. 153.

⁴²¹ Tamże, s. 154.

⁴²² Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi (Fragm.)*, tłum. M. Michalski, w: Tenże, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 227-228.

⁴²³ Zob. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 90-93.

⁴²⁴ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, dz. cyt., s. 20. Poeta dodaje: „Ten to temperament, bardziej niż wpływ Indii i Persji, przyczynił się do powstania w chrześcijaństwie herezji pewnego typu i do ich trwałości, co zresztą nie znaczy, że wszyscy tym temperamentem obdarzeni byli zaliczani do heretyków. Święty Augustyn był tym samym człowiekiem i kiedy należał do Kościoła Manichejskiego i później, jako prawowierny chrześcijanin. Wspólną cechą takich ludzi jest nieufność do Natury i natury ludzkiej i przyrody. Wyodrębniając ich, kieruje się po prostu doświadczeniem, bo kolejno odkrywałem pisarzy mających wiele ze sobą wspólnego. Byli to: Święty Augustyn (*Wyznania*); Pascal (Jansenistów o przyjazny stosunek do Natury trudno pośadzić); Simone Weil (bliska w wielu swoich myślach, i to otwarcie, katarom czyli Albigenom); William Blake (nazywany przez niektórych, i nie bez pewnej słuszności, gnostykiem); Lew Szestow (którego cała filozofia opiera się na proteście przeciwko Prawu natury – choć ten gnozy nie lubił)”. Tamże.

w nieufności poety zarówno wobec ludzkiej natury, jak i natury świata. A jeśli tak to – jak zauważa Jolanta Dudek – „niewiele ma więc wspólnego z historyczną herezją manichejską. Ów specyficzny Miłoszowy manifest zdaje się natomiast odpowiadać ideowo Yeatsowskiej wizji zła (*vision of Evil*), którą platonizując gnostyk [...] uznał w „*A Vision*” za przejaw antytetycznego sposobu widzenia świata właściwy dajmonicznemu poecie (*daimonic poet*)”⁴²⁵.

A w części „VII. Dzwony w ziemie” GWS 174/3, czytamy:

„[...]”

Należę jednak do tych, którzy wierzą w *apokatastasis*.
Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny,
Nie ten, co zastygł w *katastasis*,
I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21.

Znaczy: przywrócenie. Tak wierzyli święty Grzegorz z Nyssy,
Johannes Scotus Eriugena, Ruysbroeck i William Blake.

Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie.
I w czasie, i kiedy czasu już nie będzie.

[...]”.

GWS 174/3

Autor przywołuje tutaj między innymi postać Grzegorza z Nyssy. W pismach teologicznych Grzegorza z Nyssy intrygującą nie jest tylko jego koncepcja *apokatastazy*, którą poniżej postaramy się zrekonstruować, ale coś, co w kontekście *eschatologii* i budowanej przez Miłosza zdaje się posiadać dominujące znaczenie – Grzegorz bowiem, tak samo jak Autor „*Dalszych okolic*” uważa, że miejscem eschatologicznego powrotu stanie się Raj, ten sam, z którego wygnani zostali archetypiczni rodzice. W swoim dziele „*O stworzeniu człowieka*” tak oto pisze: „Łaska zmartwychwstania ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego życia, sprowadzeniem na powrót do raju tych, którzy zostali zeń wygnani [podkr. moje – M.D.]. Jeśli zatem życie zmartwychwstałych jest podobne do aniołów, jasnym jest, że życie przed wygnaniem też było czymś anielskim; dlatego powrót do pierwotnego życia upodabnia nas do aniołów”⁴²⁶. Dla Grzegorza jedną z podstawowych myśli staje się przekonanie o tym, że stanem końcowym człowieka jest taki, jaki miał on w momencie stworzenia go w osobie

⁴²⁵ Por. J. Dudek, *Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*, Kraków 1995, s. 166. Interesująco Autorka pisze o „daimonie” zauważając: „Daimon w ujęciu Yeatsa (tożsamy z *ultimate self*) to jakby transcendentalne ja poety, które ma świadomość wielu żywotów – podobnie jak bohater poematu Miłosza [chodzi o „*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*” GWS 122/3 – wtrąc. moje M.D.] dysponującego tysiącletnią pamięcią. Istotą życia wewnętrznego dajmonicznego poety jest niezwykła intensywność i napięcie – wyraz wewnętrznego rozdarcia rozdwojenia, które panuje zarówno w obrębie jak i pomiędzy jego poszczególnymi władzami wewnętrznymi (wołą, maską, wyobraźnią-intelektem) związanymi z ciałem i pośrednio uwikłanymi w naturę, historię i społeczeństwo (*Body of Fate*). Antytetyczna wola dajmonicznego poety oscyluje nieustannie między prawdą i fałszem, dobrem i złem, zmuszając niejako romantycznie pojętą wyobraźnię-intelekt poety do poszukiwania takich wzorcowych postaw (masek) i obrazów pożądania, które umożliwiłyby wewnętrzną integrację osobowości znajdującej się na skraju rozproszenia i miotanej przeciwstawnymi myślami, uczuciami i dążeniami. Z kolei również i sama wyobraźnia, podminowana rozdwojoną wolą, musi nieustannie dokonywać wyboru między fałszywymi i prawdziwymi maskami i obrazami. Fałszywe maski wyrażają dążenie do egotycznej samorealizacji (Por. u Miłosza tyrańskie Ego)”. Tamże.

⁴²⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 98.

Adama. Aby zrozumieć bliżej koncepcję teologa zwróćmy uwagę na fakt, iż stosuje on te same zasady filozoficzne w stosunku do Boga i człowieka. Słowo „Bóg” wskazuje na substancję (*ousia*), a nie na osobę. Dla Grzegorza jasnym staje się odwołanie do arystotelesowskiego rozróżnienia na *prote ousia*, czyli substancję indywidualną, oraz *deutera ousia*, czyli substancję gatunkową. Substancja boska jest jedna, choć zarazem istnieje w trzech osobach (*hipostazach*) i tylko w trzech. W przypadku Boga istnieją trzy substancje indywidualne: Ojca, Syna i Ducha, a substancja gatunkowa jest jedna – wspólne Im Bóstwo. Jeśli zaś chodzi o człowieka, to Bóg stworzył całą ludzkość w Adamie, który reprezentował zarówno substancję gatunkową, jak i indywidualną. W momencie stworzenia Ewy (z żebra Adama) gatunek ludzki liczył już d w i e o s o b y, natomiast substancja gatunkowa pozostawała j e d n a. Grzech spowodował, że ludzie nie mogli już rozmnażać się jak aniołowie⁴²⁷, lecz wygnani z Raju mnożyli się tak samo jak zwierzęta. Adam stał się w ten sposób wieloma ludźmi, ale liczba wszystkich substancji indywidualnych jest określona przez Boga. Substancja gatunkowa w Bogu wymaga, by były trzy Indywidua (Ojciec, Syn i Duch Święty), natomiast substancja gatunkowa człowieka – jak widać – wymaga miliardów indywiduów⁴²⁸. Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy posiada daleko idące konsekwencje eschatologiczne. Przede wszystkim powrót do Raju musi dotyczyć w s z y s t k i c h l u d z i, gdyż wszyscy ludzie tworzą s u b s t a n c j ę g a t u n k o w ą, jaką jest Adam. Brak jakiegokolwiek człowieka jednostkowego sprawia, że Adam byłby zbawiony niekompletnie. Dlatego potrzeba by zbawiona została c a ł a s u b s t a n c j a A d a m a istniejąca w substancjach indywidualnych poszczególnych ludzi istniejących kiedykolwiek na ziemi⁴²⁹. Swoje poglądy na temat apokatastazy, Grzegorz z Nyssy przedstawia w dziele „*Dialog z siostrą Makryną*”. Píše tam o tym, że ostatecznie wszyscy ludzie u d o s k o n a ł ą s i ę⁴³⁰ i znajdują się w samym Bogu, jako najwyższym dobru.

W wyżej przedstawionym fragmencie Miłosz przywołuje również poglądy Williama Blake'a⁴³¹, dla którego Formy bytów stworzonych są „wieczne”, to znaczy nie podlegają

⁴²⁷ Sposób anielskiego rozmnażania sam w sobie pozostawał tajemnicą, i Grzegorz z Nyssy nie wie jak miało by to wyglądać.

⁴²⁸ Powód takiego stanu rzeczy zarówno w stosunku do Boga, jaki do człowieka pozostaje tajemnicą wiary, i jako takie nie może zostać rozumowo zweryfikowane.

⁴²⁹ Rozmówanie św. Grzegorza z Nyssy przedstawiam na podstawie H. Piertas, *Eschatologia kościoła pierwszych czterech wieków*, dz. cyt., s. 112-114.

⁴³⁰ Św. Grzegorz z Nyssy pisze: „[...] Bóg chce przez zmartwychwstanie przywieść naturę ludzką do pierwotnego stanu. [...] Jego celem jest jedno: aby po wypełnieniu się naturalnej liczby nas ludzi, w s z y s c y s i ę u d o s k o n a l i l i [podkr. moje – M.D.], jedni już w tym życiu oczyszczając się z grzechu, inni zaś po nim w odpowiednim przeciągu czasu w ogniu, jeszcze inni nie poznając różnicy między dobrym i złym. Aby wszyscy otrzymali Jego dobra, których, jak mówi Pismo Święte, ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce nie objęło (1 Kor 2, 5). To zaś, sądzę, oznacza nie co innego, jak z n a l e z ć s i ę w s a m y m B o g u [podkr. moje – M.D.], gdyż dobrem, które przewyższa oko, ucho i serce jest tylko najwyższa Istota. Różnica zaś między życiem cnotliwym i grzesznym w tym tam właśnie się pokaże, że ktoś wcześniej czy później dojdzie do spodziewanego szczęścia; gdyż trwanie oczyszczenia zależeć będzie od miary, w jakiej zło w każdym się znajduje”. Por. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, tłum. I. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, s. 83-84.

⁴³¹ Gdyby zapytać o powód fascynacji Miłosza angielskim artystą i filozofem, to sam Autor zdaje się odpowiadać na to pytanie bardzo konkretnie, co dla treści naszej rozprawy posiada trudne do przecenienia znaczenie. Miłosz pisze: „Samym rdzeniem myśli Blake'a jest idea Upadku. Wykładnia Biblii, alegoryczna tak jak u Swedenborga, zyskuje u niego nowe rysy, bo jeżeli szwedzki wizjoner był praktykiem wyobraźni, Blake był jej i teoretykiem, i praktykiem, czyli Wyobraźnia (z dużej litery) była dla niego władzą Człowieka Kosmicznego (*The Human Form Divine*), życiodajną i odkupiającą, promieniowaniem Ducha Świętego. Pomiędzy religią i poezją znikają przedziałai, sztuka staje się prorocstwem, ale tym też jest religia, dopóki się nie zdegeneruje, toteż pisma proroków Starego testamentu i Ewangelie zajmują pozycję doskonałych wzorów wszelkiej natchnionej mowy. Poeta według Blake'a jest wieszczem w pełniejszym słowa tego znaczeniu [...] Prawdziwy użytek z języka poeta (wieszcz) robi wtedy, kiedy W y o b r a z n i a p o z w a ł a m u w z n i e ś ć s i ę p o n a d s t a n U p a d k u, w j a k i m ż y j e n a s z g a t u n e k” [podkr. moje – M.D.]. Zob. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 170-171.

rozpadowi i śmierci. Zatem nie istnieje coś takiego, jak całkowita i ostateczna anihilacja istniejących bytów. Owszem, mogą być „unicestwione(-i) poszczególni reprezentanci, poszczególne ukonkretnienia, ale nigdy ich Forma”⁴³². W ten sposób Miłosz wydaje się bronić przed świadomością utraty bogactwa istnień, które popaść mogą w całkowite zapomnienie.

Druga interesująca myśl – również zaczerpnięta z angielskiego twórcy – to intuicja o Wspólnocie Boga z każdym umierającym, ba, o takiej wspólnocie, która wyraża się wręcz w spoczywaniu Boga w grobie razem z człowiekiem („kładzie się w Grobie z nimi, razem z Wizjami Wieczności”). Widać tutaj echo kenozę Boga, Jego uniżenia, skoro gotowy jest spocząć razem ze swoim stworzeniem w grobie⁴³³. Myśl eschatologiczna poprowadzona jest tutaj, aż do szczęśliwego finału, jakim jest „przebudzenie” ze śmierci, które równoznaczne jest z widzeniem zmartwychwstałego Jezusa będącego zwiastunem, że droga do Nieba stoi dla nich otworem („Lnianie Szaty leżące, / które utkały dla nich kobiety & Bramę do Domu Ojca”). W opinii poety świat zasługuje na sąd, i gdyby ten ostatni miał miejsce teraz, to nie uważałby tego za niesprawiedliwe zrządzenie Boga. W tym miejscu Miłosz powołuje się na rok 1757, w którym wedle E. Swedenborga zaczął się Sąd Ostateczny⁴³⁴. Ostatnim aktem Sądu, poza ustaniem kreacji („nagle umilknie warsztat demiurga”) i nastaniem ciszy – będzie restytucja wszystkich bytów, *k o s m i c z n e a p o k a t a s t a s i s*, przywrócenie pojedynczej treści. W ten sposób to, co zapomniane i wydawać by się mogło na zawsze przepaść w strukturze zmiennego świata, odnajdzie swój sobie tylko właściwy kształt istnienia.

„I forma pojedynczego ziarna wróci w chwale.”

GWS 174/3

Zatem: co raz zaistniało istnieć nie przestaje, oczekuje jedynie na czas końca, na eschatologiczne spełnienie. W utworze „*Werki*” (DP 174/5), Miłosz pisze o „geografii zaświatów” E. Swedenborga. Dla tego ostatniego w przestrzeni eschatologicznej „każdy jaki był, tak i widzi” (DP 174/5). A zatem miara jego *z d o l n o ś c i p e r c e p c y j n y c h* przełożona zostaje na „jakość” jego przyszłej, pośmiertnej egzystencji⁴³⁵. Poeta pozostaje jednak w postawie pełnej sceptycyzmu. Nic nie wie o „zbawieniu i potępieniu” – zdaje się nie oczekiwać „nagrody” i nie trwoży się przed „karą”⁴³⁶.

Czesław Miłosz w wierszu „*Niebiańskie*” (WO 305/5), przypomina postawę Williama Blake’a, który cieszył się na przejście w inną eschatologiczną rzeczywistość⁴³⁷. Wedle jego

⁴³² Przywołując myśl W. Blake’a, poeta pisze: „[...] <Cokolwiek może być Stworzone, może być Unicestwione; nigdy Formy. / Dąb pada od Sikiery, Baranek ginie od Noża, / Ale Formy ich Wiecznie Istnieją na zawsze. Amen. Alleluja>[...]”. GWS 174/3.

⁴³³ O podobnej granicy „zstąpienia do królestwa śmierci” – do jakiej dojść może Bóg towarzysząc Jezusowi pisze Wilhelm Bruners: „Bóg udał się z Jezusem rzeczywiście aż po kres, dotarł z nim aż na sam koniec. Nie mógłby pójść z nim dalej. Dalej nie było już nic. Czy Bóg sprawdzał zatem za pośrednictwem Jezusa, jak daleko może towarzyszyć człowiekowi? Teraz już wie – aż do piekieł, aż do królestwa śmierci, aż do tego miejsca jest zdolny iść z człowiekiem [podkr. moje – M.D.]. Zob. W. Bruners, *Jak Jezus uczył się wierzyć*, tłum. P. Filipi-Lechowska, Poznań 2007, s. 128.

⁴³⁴ „[...] Sąd zaczął się w roku tysiąc siedemset pięćdziesiątym siódmym, / Choć nie na pewno, może w którymś innym. / Dopelni się w szóstym millenium albo w następny wtorek. [...]”. GWS 174/3.

⁴³⁵ W której możliwe są nawet, jak sądzi Swedenborg „pomyłki” – „[...] na przykład wędrujesz / I nie wiesz, że już jesteś po drugiej stronie. [...]”. DP 174/5.

⁴³⁶ „[...] Księża nauczali o zbawieniu i potępieniu, / Mnie nic o tym teraz nie jest wiadomo? Czulem na ramieniu rękę mego Przewodnika, / Ale on nie wspominał o karze, nie obiecywał nagrody”. DP 13. Czy jest to pogodzenie się ze starością i koniecznością śmierci, czy też zawieszenie przez poetę własnego sądu na temat rzeczywistości ostatecznych, nie wiadomo.

⁴³⁷ Cz. Miłosz zauważa: „Poeta William Blake dożył osiemdziesiątki, / a kiedy umierał, śpiewał triumfalne hymny. // Bo wiedział, że przenosi się tylko do innej / krainy, niewidzialnej dla oczu śmiertelnych. // Jej

wyobrażeń ludzie posiadają tam „ciała niematerialne ale substancjalne”, a zatem na wzór ciała zmartwychwstałego Jezusa. Rzeczywistość pośmiertna jest pełna dynamizmu: „[...] Jest to kraina wiecznych intelektualnych łowów / Pogoni za nieustannie odnawiającym się s e n s e m r z e c z y [podkr. M.D.], [...]”. (WO 305/5). Można zatem powiedzieć, iż jest to świat, w którym w ciągłym ruchu z coraz większą jasnością poznawać będziemy doskonałość i świętość Stwórcy wszechrzeczy. Wzrost poznania oznaczał będzie pogłębianie więzi z Bogiem; oznaczał będzie coraz doskonalsze wnikanie w intymne życie Boga. Tego samego pragnie Miłosz:

„[...] dążyć bez ustanku i być s a m y m d a ż e n i e m
i n i g d y n i e n a s y c i ć s i ę d o t y k a n i e m [wszystkie podkr.
M.D.]
migotliwej tkaniny na warsztacie świata”.

WO 305/5

Pośmiertny świat jest zatem niezwykle bogaty, tętni w nim życie i wszelka twórczość. Jest to świat nieustannego odkrywania s e n s u, kraina poznawania doskonałości Stwórcy.

Zainteresowanie Autora „*Dalszych okolic*” twórczością Williama Blake’a związane jest, jak się wydaje, z ideą Upadku, która dla angielskiego artysty posiada trudne do przecenienia znaczenie. Tak pisze o tym Miłosz w „*Ogrodzie nauk*”: „W centrum dzieła Blake’a stoi Upadek, ale bynajmniej nie w znaczeniu tylko społecznym, bo okazuje się być pochodną zasadniczego zaburzenia o wymiarach ontologicznych, wcześniejszego nawet niż Grzech Pierworodny”⁴³⁸. A jeśli tak, to nie powinno dziwić przyglądanie się Czesławowi Miłoszowi koncepcjom angielskiego Autora⁴³⁹.

Ważnym elementem blakeowskiego światoodczucia, któremu bacznie przygląda się Miłosz jest rola w y o b r a ż n i, którą utożsamiać możemy z „Duchem Proroczym”. Nade wszystko dla angielskiego Autora to, co wyobrażone jest jak najbardziej r z e c z y w i s t y m. Innymi słowy: to, co jawi się w poetyckiej wyobraźni mamy prawo uważać za p r a w d z i w e. W ten sposób sfera przeżyć wyobraźniowych włączona zostaje w sferę świata rzeczywistego, i na równi (a nawet bardziej!) z tym, co empiryczne domaga się przyznania jej uprawomocnionego poznawczo statusu⁴⁴⁰.

mieszkańcy otrzymują ciała niematerialne / ale substancjalne, takie, jakie miał Jezus / zmartwychwstały, który ukazał się uczniom / i Tomasz mógł dotknąć palcem jego rany. [...]”. WO 305/5.

⁴³⁸ Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, dz. cyt., s. 48. I dodaje: „Z kolei przewrót w nauce, w technice (początki uprzemysłowienia Anglii) i w polityce przybiera u Blake’a kształt początku Apokalipsy, krwawego żniwa, i choć po nim ma nastąpić millenium, musi być ono poprzedzone tak całkowitą przemianą, że polityka przenosi się tutaj w nadludzki wymiar. Bohaterem Blake’a jest Człowiek Kosmiczny, Adam kadmom kabalistów, upadły, ale odkupiony i wezwany do szczęścia”. Tamże.

⁴³⁹ Wspomnieć tutaj możemy nade wszystko jego „*Zaślubiny Nieba i Piekła*” cytowane przez Cz. Miłosza w „*Ogrodzie nauk*” (zob. s. 45-47). Por. także: W. Blake, *Zaślubiny Nieba i Piekła*, w: Tenże, *Milton. Poemat w dwu księgach. Zaślubiny Nieba i Piekła*, tłum. W. Juszcak, Kraków 2001, s. 125-146. Czesław Miłosz komentując ten utwór zauważa jego polemiczny charakter w stosunku do Swedenborgiańskiego „*Nieba i Piekła*”: „Jeżeli zaślubiny zła z dobrem, to znaczy, że chodzi o <odwrócenie wartości>, bo co nazywa się dobrem, może być w pewnych okolicznościach złem [...]”. Por. Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁴⁰ Konsekwencje tego typu zabiegu zdają się być nieocenione. Oto bowiem upada paradygmat doświadczenia empirycznego, jako jedynie uprawomocnionego poznawczo. Na jego miejsce pojawia się w y o b r a ż n i a, jako pole dla manifestacji rzeczywistości d u c h o w e j, a więc takiej, której nie sposób poddać weryfikacji za pomocą tradycyjnych narzędzi poznawczych. Stąd też, jak powie Miłosz, według Blake’a: „[...] to Locke i Newton żyli w ś w i e c i e i l u z o r y c z n y m [podkr. moje – M.D.], niestety morderczym, bo uzasadniali <prawa natury i społeczeństwa>, czyli niewolnictwo”. Zob. Cz. Miłosz, *Ogród nauk*, dz. cyt., s. 50.

b). O. W. Miłosz

Niezgodę Miłosza na projekt rzeczywistości, w której materia obdarzona byłaby cechą wiecznotrwałości odnaleźć możemy w poemacie „Czeladnik” (DP 246/5). Krytykowana przez poetę koncepcja pociąga za sobą nieskończoność czasu rozciągającego się w obu kierunkach: w przeszłość i w przyszłość. Dla Autora „*Drugiej przestrzeni*” punktem przełomowym w myśleniu o kreacji świata była lektura „*Listu do Storge*” Oskara W. Miłosza, w którym przeczytał o tym, że „czas i przestrzeń mają swój początek, / że pojawiły się w jednym błysku, razem z tak zwaną materią”. (DP 246/5). A zatem poeta broni tutaj koncepcji kreacji (*ex nihilo*?), poprzez którą światło wychodzące z boskiej wieczności dzięki szczególnego rodzaju przemianie („*transmutatio*”) nabiera cech światła fizykalnego. Ciekawie brzmi uwaga poety o tym, że skutkiem „nowego” zrozumienia natury początku świata jest nastawienie samej poezji na „kontemplowanie czasu” w p e r s p e k t y w i e w i e c z n e j, a zatem takiej, która nie zamyka się w doczesności⁴⁴¹. Zresztą całe piarstwo Miłosza jest kontemplacją czasu „zza którego [...] przeziara wieczność”. Chodzi również o to, żeby „prowizoryczność” pisania mogła – przynajmniej niekiedy – dotykać i objawiać to, co „najważniejsze”, wciąż „pozostające ukrytym”.

Poeta – jak sam wspomina – przez „wiele popołudni” pochyła się w bibliotece Sorbony nad „doktorską dysertacją / o mistycyzmie Miłosza”. Autor „Czeladnika” zarazem studiuje dzieła E. Swedenborga, jak również przygląda się recepcji mistyka dokonanej przez Oskara Miłosza, który w pracach szwedzkiego wizjonera widzi potwierdzenie swoich duchowych przeżyć. Wejście Miłosza w świat swojego dalekiego kuzyna oraz jego mistycznych doświadczeń⁴⁴², bardzo mocno naznacza życie Autora „*Ziemi Ulro*”. Uznając prawdziwość

⁴⁴¹ Poeta pisze: „[...] Jakże zmieniło to moje wiersze, oddane kontemplacji czasu, / Zza którego odtąd przezierała wieczność, / Choć martwiło mnie moje pisanie prowizoryczne, / To znaczy takie, że co najważniejsze pozostaje ukryte. [...]”. DP 246/5.

⁴⁴² Tak oto Oskar Miłosz pisze o jednym z nich: „Czternastego grudnia roku tysiąc dziewięćset czternastego, około jedenastej wieczorem, w stanie doskonałej jasności umysłu, po odmówieniu mojej modlitwy i po chwili rozmyślania nad moim codziennym wersem Biblii, poczułem nagle, bez cienia zdziwienia, że moje ciało doznaje najzupełniej nieoczekiwanej przemiany. Stwierdziłem przede wszystkim, że dana jest mi dotychczas nie znana władza swobodnego unoszenia się w przestrzeni; i w chwilę później znalazłem się u szczytu potężnej góry spowitej w niebieskawe mgły o niewypowiedzianej delikatności i słodyczy. Trud wznoszenia się o własnych siłach został mi oszczędzony; gdyż góra, wyrrywając z ziemi swoje korzenie, zaniósła mnie szybko na niewyobrażalną wysokość, w strefy obłoczne, nieme i przecinane zygzakami olbrzymich błyskawic. To szczególne wzbijanie się w górę nie trwało jednak długo. Zaraz wszelki ruch ustał i niedaleko mego czoła zobaczyłem ciężki i gęsty obłok, który, mimo jego lekko miedzianej barwy, porównywałem do świeżo wyrzuconego nasienia męczyzny. Nad szczytem mojej czaszki, nieco do tyłu, pojawiło się wtedy światło jakby pochodni odbitej w stojącej wodzie albo w starym lustrze. Podczas szybkiego następowania po sobie tych obrazów wszystkie moje zmysły pozostawały tak czujne, jak kiedy to piszę; ale nie odczuwałem ani lęku, ani ciekawości, ani zdziwienia. Z obszarów położonych, jak wiedziałem, daleko w tyle za mną, wystrzeliło chwilę później, jakby gigantyczne jajo czerwonej barwy, które, ciśnięte niesłychanie gwałtownie w przestrzeń, natychmiast dosięgło linii mego czoła; i tam, zmieniając nagle ruch i barwę, zaokrągliło się, zmniejszyło, stało się złotą lampą, obniżyło się tak, że musnęło mego czoła, uniosło się znowu, znowu się wydłużyło, odzyskało swój kształt owalny anielskiego słońca, zatrzymało się nad moim czołem i długo patrzyło mi w oczy. A pod tą gwiazdą seraficzną równina pełna oparów złota, złota Saby, zachycająca mój wzrok, rozciągała się aż do kresu tego kraju miłości. Wtedy doskonała nieruchomość, nieruchomość absolutna, objęła słońce i chmury, dając mi niewysłowione uczucie najwyższego spełnienia, ostatecznego ukojenia, zupełnego zatrzymania wszelkich umysłowych działań, nadludzkiej realizacji ostatniego Rytmu. Litera H została dodana do mego nazwiska; tak, Storge, Storge! Czulem w sobie pokój, ja, czulem w sobie błogosławiony pokój, nie zostało w mojej głowie ani śladu niepokoju ani cierpienia, byłem kapłanem wedle obrządku Melchizedecha. Niestety! Wizja wieczna a tak krótka znikła; znów znalazłem się w moim trudnym do zniesienia mieszkaniu”. O. Miłosz, *Storge*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1993, s. 47-48. Właśnie to mistyczne wydarzenie przywołuje Cz. Miłosz w „*Czeladniku*”, kiedy pisze: „[...] kiedy znalazł opis swojej inicjacji, / Wykrzykując po polsku: <W Imię Ojca i Syna i Ducha / Świętego. Amen. Noc z 14 na 15 grudnia 1914>. // Podobnie po polsku komentuje duchowe słońce

tych przeżyć wchodzi w przestrzeń mistyki, a to skutkować musi odrzuceniem naturalizmu i empiryzmu. Świat to coś więcej niż rzeczywistość podpadająca pod zmysły; to przestrzeń wieczna, bezkresna; kraina rozciągająca się poza progiem śmierci. Mistycyzm O. Miłosza staje się dla poety punktem zwrotnym: odtąd świat poszerza się stając się wielowymiarowym i jeszcze bardziej tajemniczym. Rzeczywistość jest jednością fizyczno-duchową. Poszerzenie postrzegania rzeczywistości poza empirię będzie miało od tej pory kolosalne znaczenie dla Czesława Miłosza. Oskar Miłosz, co równie istotne, stał na stanowisku „człowieczości Boga”, który taką właśnie postać przybiera w Chrystusie⁴⁴³. Stąd być może bierze się żywe zainteresowanie Autora „*Drugiej przestrzeni*” osobą Chrystusa, a zwłaszcza jego ludzkim aspektem⁴⁴⁴.

Miłosz mówi o „rozpamiętywaniu dwóch milleniów chrześcijaństwa”, przyglądaniu się doktrynie i namyśle nad działaniem „duchów potężnych / Świętych i heretyków zrównanych ze świętymi”⁴⁴⁵. DP 246/5. Poeta pisze:

„[...]

Religia przestała być dla mnie narodowym obrzędem.

Pozostało mi rozpamiętywanie dwóch milleniów chrześcijaństwa,
jego ludów i krajów.

Jego doktryn, błazeństw i zbrodni popełnianych w jego imię.

Ale także działania następujących po sobie duchów potężnych,

Świętych i heretyków zrównanych ze świętymi”⁴⁴⁶.

Swedenborga: / <Moje słońce przesunęło się od czoła do wierzchołka czaszki, / a zatem było prawdopodobnie anioł Jehowy. [...]”. DP 246/5.

⁴⁴³ Tak oto poeta pisze o dociekaniach teologicznych O. Miłosza oraz związkach tego ostatniego z W. Blake'em i E. Swedenborgiem: „[...] Niespodziewanie, właśnie u Swedenborga, / który zarzucał katolikom, że mają trzech bogów, / Znalazł (jak przed nim William Blake) potwierdzenie / Człowieczości Boga Starego testamentu, / Naszą ziemię wybierającego spośród niezliczonych światów: // <Chrystus jest Jehową dostępnym / człowiekowi, wcielonym: jedynie przez Syna / zbliżamy się do Ojca, a Syn i Duch stanowią jedno / z Ojcem, i są tylko atrybutami Ojca – / oto cała doktryna Swedenborga>. [...]”. DP 246/5.

⁴⁴⁴ Por. np. „*Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*” (NBR 60/5).

⁴⁴⁵ Być może właśnie ten fakt stoi u źródeł zainteresowania poety koncepcjami O. Miłosza. Poeta we wstępie do polskiego wydanie „*Storge*” napisanym w Berkeley w 1993 roku tak oto pisze: „Zacząłem zajmować się tym poetą [to znaczy O.W. Miłoszem – wtrącenie moje M.D.] mając lat dziewiętnaście. [...] jako młody człowiek szukałem w nim instynktownie czegoś, czego nie mogłem znaleźć gdzie indziej [...]. Jeżeli moje zajmowanie się Simone Weil i korespondencja z Tomaszem Mertonem spotykały się z rodzajem niechętnego uznania, to dziwaczność myśli O.W. Miłosza wykraczała poza dozwolone granice, a że nosił to samo co ja nazwisko, najprościej było mnie posądzić o snobizm rodzinny”. Por. Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: O. Miłosz, *Storge*, dz. cyt., s. 5, 7-8. Tak wczesne zainteresowanie Cz. Miłosza swoim krewnym znajduje swoje odzwierciedlenie już w „*Trzech zimach*” (por. E. Kołodziejczyk, <*Złączeni jednym węzłem dziedziczenia*>. *Powinowactwa <Trzech zim> z poezją Oskara Miłosza*, „*Ruch Literacki*” 2001, z. 3.). Piszze również o tym A. Fiut: „U obydwu poetów podobna jest metoda konstruowania wizji poetyckiej z poddanej mitologizującym zabiegom biografii prywatnej, aluzji do literatury antycznej oraz wątków biblijnych; podobny zabieg symbolicznego szyfrowania zarówno przeżyć osobistych, jak historiozoficznych koncepcji czy profetycznego przesłania; podobna pesymistyczna tonacja wierszy, płynne obrazowanie i stylizacja biblijna wypowiedzi, a nawet właściwości stylu, który graniczy miejscami z trawestacją”. A. Fiut, *Mistrz i czeladnik*, w: Tenże, *W stronę Miłosza*, Kraków 2003, s. 114-115.

⁴⁴⁶ Owo „zrównanie”, jak się wydaje, posiada dla poety kolosalne znaczenie, pozwala bowiem pomieścić w jednej eschatologii zarówno elementy ortodoksyjne jak i heterodoksyjne, zwłaszcza o gnostyckiej proveniencji (E. Swedenborg, W. Blake, O. Miłosz), wobec nauczania Kościoła Rzymsko-

Nie odważyłbym się wyznaczyć sobie funkcji kapłańskiej.
Bo byłem tylko czeladnikiem u mistrza alchemii,
Na przykład we Florencji około roku 1500,
Kiedy humaniści czytali *Zohar* i inne księgi Kabały,
Albo w Lyonie, kiedy damy słuchały Mozarta w salonie łoży
wywodzącej się od templariuszy⁴⁴⁷.
Miejsca i czasy trwały dla mnie równocześnie,
Łączyły się w labirynt międzygwiezdного ruchu.
Dotykałem wachlarzy, słyszałem szumiące spódnice,
Wkładałem maski, odmieniałem stroje.
Złowrogie wydawało się mojemu sercu urządzenie świata,
Jak albigeni tęskniłem do wyzwolenia.
Ale Storge, miłość opiekuńcza, instruowała mnie,
I nauczyłem się wdzięczności.
[...]

DP 246/5

Zainteresowania poety są bardzo szerokie: od żydowskiej kabały, aż po tajne loże masonerii. A wszystko po to, by zrozumieć „urządzenie świata”; by pojąć mechanizmy występujące w przyrodzie i miejsce przeznaczone w niej dla człowieka. Poeta odwołuje się do renesansowych „humanistów”, którzy w odróżnieniu od średniowiecznej myśli teologicznej i filozoficznej zaczynają coraz bardziej skłaniać się w stronę astrologii. Ta ostatnia bowiem starała się tłumaczyć zależność zmiennych kolei ludzkiego życia od ruchu gwiazd. Dlatego niezwykle ważną rolę w rozważaniach renesansowych humanistów odgrywały takie pojęcia, jak fortuna, los i predestynacja. W nich bowiem, jak w soczewce skupiały się najbardziej palące problemy epoki. Z jednej strony humaniści mieli poczucie, iż życiem ludzkim władają moce Boga i przyrody, na które nie mamy żadnego wpływu i którym musimy w większym lub mniejszym stopniu ulegać, z drugiej strony próbowano znaleźć z tego impasu jakąś drogę wyjścia, pozwalającą zachować władzę ludzkiej woli nad własnym losem człowieka

katolickiego, którego Czesław Miłosz czuł się członkiem (zob. choćby przedśmiertny list poety do Jana Pawła II, w którym poeta pisze o chęci „nieodbiegania” od nauczania doktrynalnego Kościoła Katolickiego).

⁴⁴⁷ Chodzi tutaj oczywiście o lożę masonską. Sama zaś masoneria z punktu widzenia doktryny Kościoła Katolickiego jest nie do przyjęcia, choć w pojemnej, zabarwionej gnostycko i kabalistycznie religijności Autora „*Ziemi Ulro*”, pewne jej elementy mogą być obecne (jak choćby kult rozumu). A. Posacki zauważa, iż: „Ideologia masonerii opiera się na gnozie i kabale. Rytuály masonskie dotyczą też alchemii, która jest formą gnozy i kabały [...]”. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, dz. cyt., s. 221-222. Zob. również inne prace poświęcone masonerii: np. M.B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000; T. Cegielski, *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992; M.A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 140-141.

w obliczu fortuny i przeznaczenia. Traktaty pisane przez filozofów tego okresu, jak choćby Petrarke „*De remediis utriusque fortunae*” wyrażają pogląd, iż należy za pomocą rozumu przeciwstawić się namiętności, i wzywają do wyzwolenia człowieka przez cnotę spod władzy dobrej i złej fortuny, jaka pragnie nad nami władać. To samo czyni Salutati i Alberti. Natomiast Marsilio Ficino do wyżej przedstawionego remedium dodaje jeszcze element neoplatonicki wyrażający się w zachęcie do prowadzenia życia kontemplacyjnego. Również Pico della Mirandola starał się zaprzeczyć władzy fortuny i astrologii używając argumentów moralnych i religijnych⁴⁴⁸.

Niezwykle istotny wydaje się fragment, w którym Miłosz powołuje się na „humanistów”, którzy „we Florencji około roku 1500” studiowali księgę „*Zohar*” oraz inne dzieła żydowskiej kabały. Warto w tym miejscu wspomnieć wpływ pewnego typu myślenia historiozoficznego wykorzystującego tzw. przepowiednię Eliasza, którą rozpowszechnił Pico della Mirandola. Wedle przepowiedni dzieje ludzkości rozciągają się na sześć tysięcy lat wstecz. Pierwsze dwa tysiące to okres moralnego pustkowi, następne dwa to czas panowania prawa, a ostatnie dwa tysiące lat, to czas mesjański, który zakończy się sądem ostatecznym oraz wypełnieniem czasów. Nie mniej istotne znaczenie odgrywała wizja historii świata zaproponowana przez opata Trithemiusa. Według tego ostatniego dzieje świata podporządkowane są władztwu siedmiu duchów, którym odpowiada siedem planet. Po tym okresie Chrystus wprowadzić ma dzieje wszechświata w nową saturniańską epokę niewinności⁴⁴⁹. Niezwykle istotnym dla środowiska wielu humanistów było zwrócenie się w stronę magii, dzięki której można skanalizować i okiełznać wpływ ciał niebieskich na życie człowieka. W ten sposób magia staje się pozytywnym elementem, pozwalającym zapanować nad światem podksiężycowym związanym z astrologią, dając w ręce człowieka władcze narzędzie nie kolidujące w żadnym razie z rozwojem technicznej wynalazczości. Dlatego – jak pisze Stefan Świeżawski – „Idealn wynalazcy-inżyniera, nie odcinającego się zresztą zupełnie od magii i okultyzmu, jest typowy dla tej epoki. W włoskim *Quattrocento*, u jego schyłku wciela go w sposób niezrównany Leonardo da Vinci, a we wcześniejszym okresie Leone Battista Alberti”⁴⁵⁰.

Pytając o powód zwrotu w stronę magii w epoce Odrodzenia, z reguły pada zgodna odpowiedź: dzieje się tak dlatego, iż odrodzeniowi humaniści poszukiwali sensu świata

⁴⁴⁸ Zob. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szamański, Warszawa 1985, s. 136-139.

⁴⁴⁹ Podział zaproponowany przez Jana Trithemiusa posiada charakter cykliczny i dzieli dzieje świata na siedem epok, z których pierwsza obejmowała około 2000 lat. Każdej z epok odpowiada jeden z duchów (aniołów) oraz odpowiadające mu ciało niebieskie. Tak oto przedstawiają się następujące po sobie epoki: 1. Orfiela i Saturna – w niej narodził się Chrystus. 2. Aniela i Wenus, wtedy dominują uzdolnienia muzyczne i miłość. 3. Zachariela i Jowisza, kiedy rodzą się państwa. 4. Rafaela i Merkurego, w której dominują piśmiennictwo, handel i żegluga. 5. Gabriela i Księżycy, kiedy powstają miasta. 6. Michaela i Słońca, w których rozkwitają królestwa, oraz rozwija się nauka i sztuka, oraz 7. Samuela i Marsa, w której mamy do czynienia z wojnami i zniszczeniem. Por. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6. *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 273, przyp. 129.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 296. Zwróćmy uwagę na fakt, iż podobną drogą zdaje się kroczyć O.W. Miłosz. Jego umysłowość posiada bowiem cechy właściwe *stricte* naukowemu podejściu do rzeczywistości, z drugiej jednak strony nie rezygnuje Autor „*Les arcanes*” z religijnego tłumaczenia struktury świata. Czesław Miłosz we wstępie do „*Storge*” zauważa: „Upłynęło oto ponad siedemdziesiąt lat od czasu, kiedy powstał traktat *Ars Magna*. Wtedy to, co stanowi sedno, było zupełnie niezrozumiałe, bo autor posługuje się pojęciami, które dopiero później się upowszechniły dzięki postępowi nowożytnej fizyki i kosmologii. Dzisiaj jesteśmy mniej więcej obeznani np. z teorią Wielkiego Wybuchu, zgodnie z którą wszechświat zaczął się od <punktu> czy mgnięcia, niemożliwego do opisanego w kategoriach przestrzeni i czasu, bo przestrzeń i czas tam dopiero mają swój początek. Nie co innego jest podstawowym twierdzeniem O.W. Miłosza, który dzisiaj miałby powód do triumfu, skoro intuicyjnie odgadł wieki przewrót w teoretycznej fizyce i jego skutki. Różnica pomiędzy nim i naukowcami polega na tym, że ów pierwszy punkt czy moment interpretuje religijnie: jest to dla niego akt stworzenia przez transmutację, jak powiada, metafizycznego światła w światło fizyczne, co zresztą utrzymywali już w średniowieczu scholastycy ze szkół w Chartres i Oxfordu”. Por. O. Miłosz, *Storge*, dz. cyt., s. 11-12.

z uwagi na niebywały postęp wielu szczegółowych dyscyplin naukowych. Stąd też trudny do intelektualnego ogarnięcia i zrozumienia świat zaczęto postrzegać jako swoistego rodzaju zagadkę zapisaną tajemnym szyfrem, możliwą do odczytania jedynie przez pryzmat magicznego klucza⁴⁵¹. W tego typu nurt myślenia włączył się założyciel platońskiej Akademii we Florencji Marsylio Ficino, który pisze dzieło o treści magiczno-astrologicznej opatrzone tytułem: „*De vita coelitus comparanda*”. Autor pisze w nim na temat ujarzmiania życia przysługującego ciałom niebieskim, oraz jego wykorzystywania⁴⁵². Zarówno u Ficina, jak i u Pica della Mirandoli występuje podział na białą i czarną magię. Biała uważana była za szczytowe osiągnięcie mądrości filozoficznej stanowiąc ukoronowania wszelkich poznawczych usiłowań człowieka. Przecistawiono jej czarną magię; magię demoniczną. Ta ostatnia posiadała charakter nadprzyrodzony i wiązana była z poddaniem się człowiekowi diabelskim siłom. Pico wyróżnia trójaką magię: naturalną, astronomiczno-matematyczną oraz teologiczną. Przy tak przeprowadzonym podziale magia nabiera cech filozoficznej mądrości, a mag przejmując prerogatywy mędrca⁴⁵³. Interesujące, że dla obu wielkich florentyńczyków magia okazuje się niezwykle istotną w ich filozoficznym światopoglądzie. Tym nie mniej, o ile Marsylio Ficino widzi ją bardziej w kontekście demonologiczno-spirytualistycznym i astrologicznym, o tyle dla Pica della Mirandoli magia wiąże się raczej ze spekulacjami kabbalistycznymi oraz wiąże ją z perspektywą przyrodniczą. Wraz z rozwojem wszelkiego rodzaju praktyk magicznych i okultystycznych⁴⁵⁴ narasta również przekonanie o ich szkodliwości wobec chrześcijańskiej wiary. Zaczęto widzieć w nich przejawy zabobonu⁴⁵⁵, oraz działania wrogich człowiekowi sił demonicznych, co doprowadziło do ogłoszenia w 1484 roku przez papieża Innocentego VIII bulli potępiającej praktyki magiczne⁴⁵⁶.

„Miejsca i czasy trwały we mnie równocześnie” – pisze poeta w dalszej części utworu, to znaczy, że dla Miłosa przestrzeń i czas nie są uwarunkowane następstwem wydarzeń; są raczej tłem dla refleksji o bycie; są horyzontem dla rozważań natury metafizycznej i eschatologicznej. Dlatego „łączą się w labirynt międzygwiazdowego ruchu”, przywodzącego na myśl rozważania natury astrologicznej. Ich „równoczesność” jest próbą spojrzenia na nas z punktu widzenia podmiotu, który może być w wielu miejscach w tym samym czasie⁴⁵⁷. „Tęsknota za wyzwoleniem”⁴⁵⁸ staje się dla poety tęsknotą za wiedzą,

⁴⁵¹ S. Swieżawski zauważa: „Rzeczywistość ta jawi się ówczesnemu człowiekowi jako niepokojąca zagadka, jako treść zapisana szyfrem, a żadna z nauk nie dostarcza klucza pozwalającego odczytać ten szyfr. Wielu sądzi, że przekazywana przez wielotysięcletnią tradycję wiedza okultystyczna, a zwłaszcza magia, jest w posiadaniu tego klucza. Teoria i praktyka magiczna pozwalają nam nieporównanie szybciej znaleźć ów klucz niż nauki zachęcające do żmudnych i długotrwałych studiów; takie było przekonanie zwolenników i promotorów magii”. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, dz. cyt., s. 300-301.

⁴⁵² Tamże, s. 302.

⁴⁵³ S. Swieżawski daje następujące porównanie: „Można by porównywać rolę spełnianą przez mędrca-maga wobec całej wiedzy filozoficznej do roli, jaka przypada w udziale mistykowi wobec wiedzy teologicznej. Jak teologia dochodzi do swej pełni i naprawdę owocuje dopiero w misticzności, tak samo i filozofia (rozumiana jako całość ludzkiej wiedzy) znajduje swoje wypełnienie w magii”. Tamże, s. 305.

⁴⁵⁴ Niektórzy z humanistów praktykujących magię uważali, iż posiadają niezwykle ponad-naturalne zdolności. I tak, np. Trithemius uważał, że zdolny jest do wysyłania swych myśli na odległość i do odbierania obrazów i treści intelektualnych z daleka mu przesyłanych. Rafał z Pornasio pisze o bilokacji, a Ficino uważał, że w momencie śmierci wybitnego człowieka pojawiają się szczególne znaki. Zajmowano się również wszelkiego rodzaju zjawami. Tamże, s. 321-322.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 316-319.

⁴⁵⁶ Por. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1991, s. 319.

⁴⁵⁷ Co oczywiście świadczyłoby o zdolności do bilokacji.

⁴⁵⁸ Powołując się na Albignosów (Katarów) Miłosz daje po raz kolejny do zrozumienia, że jego eschatologiczne nadzieje nie są ściśle związane z nurtem rzymskokatolickiej ortodoksji, lecz otwarte są na heterodoksyjne nurty, często o gnostyckiej i manichejskiej proveniencji.

która rozjaśniałaby tajniki świata i zaświatów⁴⁵⁹. Poeta pisząc o „tęsknocie do wyzwolenia” przywołuje średniowieczną sektę albigensów, czyli katarów, których doktryna nosiła piętno gnostycyzmu i manicheizmu⁴⁶⁰. Nauka albigensów opierała się na dualistycznej teorii dobra i zła, ducha i materii. Zasadzie dobra przeciwstawiali odwieczną zasadę zła, boskiego Syna, demiurga będącego upadłym aniołem. Świat materialny wyszedł spod ręki zła, a ludzkie dusze, to nic innego jak upadłe anioły uwikłane w materię. Według nauczania albigensów Chrystus to najwyższy z aniołów albo najlepszy z ludzi usynowiony przez Boga. Zarówno śmierć Chrystusa, jak i jego materialne ciało były pozorne, stąd bez znaczenia w oczach katarów była jego ofiara na krzyżu. Chrystus odkupił człowieka poprzez swoją *n a u k ę*, a nie dzięki męce. Dla katarów najważniejszym sakramentem inicjacji był dar Ducha Świętego – *consolamentum*, który wymazywał grzech i dawał siłę do prowadzenia surowego trybu życia. Pogardą obdarzano materię, małżeństwo uważano za zło, a kobietę za istotę gorszą od mężczyzny⁴⁶¹.

2. Poematy (i tematy) religijno-eschatologiczne

a). „Ksiądz Seweryn”, czyli tęsknota za wieczną przestrzenią

W „Księdzu Sewerynie” (DP 207/5) „oczekiwanie końca”, jest oczekiwaniem na *p a r u z j ę*; jest wyczekiwaniem „Wybawcy, Nauczyciela”, który wciąż nie wraca. Poeta będąc „naznaczony” znamieniem Chrztu Świętego czuje się posłany do „służby”. Każdy bowiem, kto do Boga należy staje się „sługą niewidzialnej sprawy”. Jednak dla Miłosza wiara nie jest kwestią oczywistą i bezproblemową. W modlitwie każdego dnia prosi o „łaskę zrozumienia”, i nic innego w sobie nie widzi, jak jedynie „nadzieję nadziei”. Wydaje się być kimś innym, wyróżnionym spośród tłumu. Ten ostatni jawi mu się jako „bal marionetek” tańczący w swej ślepotcie „na skraju nicości”. Ten tłum jest głuchy i ślepy, pełen obojętności „na mękę Syna Człowieczego na krzyżu” (DP 207/5), ponieważ nieskory jest przyjąć „przekleństwo” poniżenia Syna Boga, i Jego kenozę, zupełne огоłocenie i poddanie najokrutniejszemu z ludzkich wyroków. Taka obojętność do głębi dotyka Miłosza, bo może wskazywać na daremność męki Chrystusa i zupełne niedocenienie Jego dobrowolnej ofiary.

⁴⁵⁹ Taki stan rzeczy prowadzić może tylko do jednej konkluzji: przyjęcie rzeczywistości *e s c h a t o l o g i c z n e j* jako *r e a l n e j* staje się dla Miłosza czymś ewidentnym, tak samo jak ewidentne wydaje się dla niego zgłębianie ukrytej osnovy rzeczywistości.

⁴⁶⁰ I być może biorąc pod uwagę naukę katarów „wyzwolenie” należałoby rozumieć jako przebicie się przez materię w stronę bytu duchowego. Jednak tego rodzaju interpretacja napotyka na poważne trudności. Po pierwsze: wydaje się, że dla Miłosza powrót do archetypicznego Raju nie jest prostym pozbyciem się przez człowieka ciała i materii, lecz raczej stanowi jakąś formę sublimacji, transgresji, przemiany, w której to, co cielesne nie przestając być materialnym zyskuje nowy (odnowiony) status cielesny (bez zmały grzechu pierwotnego). Po drugie: właśnie takie rozumienie „wyzwolenia” akceptowałoby – jeśli można tak to ująć – schemat zaproponowany przez O.W. Miłosza w jego „*Ars Magna*”, gdzie odwieczne światło poddane jest procesowi transmutacji w światło fizyczne. A zatem, po trzecie: tęsknota za „wyzwoleniem” byłaby oczekiwaniem takiej nowej (innej) formy naszego człowieczeństwa, w której to, co podległe zmianie i zepsuciu, otrzymałoby jakieś dopełnienie, eschatologiczny blask. W ten sposób Miłosz, po czwarte: niekoniecznie oczekuje chrześcijańskiego „nowego stworzenia”, lecz raczej dąży do nowego oświecenia, głębszej wiedzy na temat tego, kim jest człowiek w swojej istocie. Dobitnie świadczy o tym tęsknota poety za byciem samym „patrzniem”, za kumulacją swoich własnych możliwości percepcyjnych. A więc, po piąte: rzeczywistość eschatologiczna jawi się tutaj jako sposób nie tyle do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem (tak jak chciałoby tego chrześcijaństwo), lecz raczej jest jakąś formą pełnego oświecenia, wiedzy przekraczającej to, co ograniczało nasze poznanie, kiedy egzystowaliśmy w empirycznej rzeczywistości świata materialnego.

⁴⁶¹ Zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła 600-1500*, t. 2, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 284-286.

Jak wytłumaczyć fakt, że Syn Boga umiera na krzyżu? Odpowiedź, iż jest to „tajemnica odkupienia” jest niewystarczająca. I czy rzeczywiście Majestat Boga doznał tak wielkiej zniewagi, że dla Jego prześlągnięcia potrzebne było przelanie niewinnej krwi syna? Wchodzimy tutaj w samo centrum Tajemnicy Paschalnej, w której dokonuje się dzieło naszego Odkupienia⁴⁶². Chrystus przyjmuje na siebie cierpienie każdego z nas, cierpi za nas, a właściwie „zamiast” nas. To ofiara będąca aktem czystej, bezinteresownej miłości; ofiara przełamująca nasze wyobrażenia o granicach poświęcenia. „Kasia” nie rozumie takiego aktu miłości, dlatego napawa ją odrazą przyjęcie „zbawienia”, które okupione jest „torturami człowieka niewinnego”⁴⁶³.

Kiedy Autor „*Dalszych okolic*” mówi o problemie „urządzenia świata” nade wszystko widzi w nim wszechwładną śmierć. To ona jest „niemym strażnikiem czasu”. Miłosz uważa, że taki stan rzeczy nie był z Bożej woli. Dopatruje się tutaj raczej konsekwencji jakiejś „przed-kosmicznej katastrofy”. A zatem obecność śmierci i jej przemożny wpływ determinujący wszystko, co żywe, jest faktem niezwykle mocno dotykającym poetę. Stąd też zwraca się o pomoc do „Wędrownego rabbiego”, który „pohańbiony, rozpaczający” – „Niech mnie wspomaga / W moich modlitwach do Ciebie” (DP 207/5). „Szaleństwem” jest ogłoszenie „Bogiem i władcą wszechświata” – umęczonego człowieka. Ale jest w tym coś, co przekracza nasz gatunek; coś, co można nazwać „sięganiem po niemożliwe”⁴⁶⁴. Jednak Miłosz przypomina realność postaci Jezusa z Nazaretu, będącego „sprawcą tego wszystkiego”. Realne też było Jego cierpienie. Dlatego w wypadku chrześcijaństwa nie mamy do czynienia z m i t o l o g i ą, lecz religią opartą na o s o b i e i życiu konkretnej jednostki umiejscowionej w czasie i przestrzeni.

„[...]”

Ale człowiek z miasteczka Nazaret, sprawca tego wszystkiego,
nie był duchem.

Jego ciało rozpięte na drzewie hańby naprawdę cierpiało
m ę c z a r n i e, [wszystkie podkr. moje – M.D.]

O czym my co dzień próbujemy zapomnieć.

[...]”.

DP 207/5

W części szóstej poematu, opatrzonej tytułem „Obecność”, Autor pisze o modlitwie jako tym elemencie, dzięki któremu wyznajemy rzeczywistą obecność Boga, która „więcej waży / niż jakikolwiek argument”. Miłosz przypomina o tym, że jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo” Boga, a zatem nosimy w samym sobie niezatarty, boski rys. Modlitwa kończy się prośbą o to, by podmiot liryczny mógł znaleźć się tam, gdzie „mieszka Twoje tylko światło”. Innymi słowy: Miłosz mówi o tęsknocie z a m i e s z k i w a n i a w e s c h a -

⁴⁶² Zob. np.: W Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991; H. Langkammer, *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa*, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, pod red. S. Łacha, M. Filipiaka, Lublin 1980, s. 129-140.

⁴⁶³ „[...]” 3. Kasia / Nie rozumiem, dlaczego tak być musiało, / Żeby syn Boga umierał na krzyżu? / Nie odpowiedział nikt na to pytanie. / Jakże to mogę wytłumaczyć Kasi? / Gdzieś wyczytała, że Majestat Stwórcy / Doznał zniewagi, która żąda krwi. / Jak to? W złocistych szatach i koronie / Spoza obłoku przyglądał się kaźni? Mówię jej: Tajemnica Odkupienia. / A Kasia, że nie życzy sobie być zbawiona / za cenę tortur człowieka niewinnego. [...]” DP 207/5.

⁴⁶⁴ „[...]” 5. Karawele / Żeby człowieka krwią broczącego z ran / Ogłosić Bogiem i władcą wszechświata, / Trzeba było szaleństwa – dostateczny dowód, / Że nasz gatunek sięga po niemożliwe. [...]” DP 207/5.

t o l o g i c z n e j, wiecznej przestrzeni, w której jest Bóg⁴⁶⁵. „Ksiądz Seweryn” przedstawia także kondycję człowieka, który zarazem wierzy i nie wierzy. Żyje w niepewności:

„[...]

Tak naprawdę to trochę wierzą, a trochę nie wierzą.
Chodzą do kościoła, żeby kto nie pomyślał, że są bezbożni.
Podczas kazania myślą o piersiach Julki, o słoniu, o cenie masła
I o Nowej Gwinei.

[...]”.

DP 207/5

Podmiot liryczny przywołuje też postać Jezusa podczas modlitwy w Ogrodzie Oliwnym, który zdaje sobie sprawę z ludzkiej postawy „letniości” i napawa Go to „przerażeniem”. Czy rzeczywiście ludzie nie zdają sobie sprawy z wielkości daru odkupienia? Czy ich „letniość” w wierze nie jest wynikiem przyziemnej krótkowzroczności i braku eschatologicznego nastawienia. „Zimny pot na plecach” Chrystusa zdaje się potwierdzać tę diagnozę. W ostatniej części poematu Miłoszowy bohater mówi o sobie, że „mógłby żyć w czasach Konstantyna”, i myśli, że „opowiedziałby się przeciwko trynitarianom”. Sobór Nicejski w 325 roku uchwalił dogmat o Trójcy Świętej, kończąc tym samym jeden z najważniejszych teologicznych sporów doktrynalnych. Dobitnie pisze na temat Trójcy Świętej Euzebiusz z Cezarei w swoim liście do Kościoła podkreślając podmiotowe istnienie każdej z boskich Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴⁶⁶:

„[...]

Żebyśmy, pokolenie za pokoleniem, rozmyślali o Trójcy Świętej,
t a j e m n i c y t a j e m n i c,
Bez której krew człowieka byłaby obca krwi wszechświata
I daremne byłoby wylanie własnej krwi przez cierpiącego Boga⁴⁶⁷,

⁴⁶⁵ „[...] 6. Obecność / Panie, Twoja obecność, tak bardzo prawdziwa, więcej waży / niż jakikolwiek argument. // Na moim karku i plecach poczułem Twój ciepły oddech. // Wymawiam słowa Twojej Księgi, ludzkie, tak jak ludzkie są / Twoje miłości i gniewy. / Sam nas przecie stworzyłeś na swój obraz i podobieństwo. [...]”. DP 207/5.

⁴⁶⁶ Euzebiusz powiada: „Wierzimy w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych oraz w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Słowo Boga, Boga z Boga, światłość ze światłości, życie z życia, Syna jednorodzonego, pierwotnego całego stworzenia, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, przez którego wszystko się stało, który dla naszego zbawienia przybrał ciało i przebywał między ludźmi, cierpiał, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił do Ojca, ponownie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych. Wierzimy także w jednego Ducha Świętego. Jednocześnie wierzymy, że każdy z Nich jest oraz istnieje [podmiotowo]: Ojciec jest prawdziwie Ojcem, Syn prawdziwie Synem, Duch Święty prawdziwie Duchem Świętym, zgodnie z tym, co powiedział także nasz Zbawiciel, posyłając swoich uczniów w celu przepowiadania: <Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Zapewniamy was, że tak samo utrzymujemy, tak samo myślimy, od dawna tak samo utrzymywaliśmy i aż do śmierci wytrwamy w tej wierze, wyklinając wszelką bezbożną herezję>”. Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, dz. cyt., s. 55-57.

⁴⁶⁷ Przenikliwie na ten temat pisze Tomasz Węclawski zastanawiając się na tajemnicą cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. „Tylko w Jezusie, który zmartwychwstał, możemy powiedzieć, że przez krzyż odnalazł, odkrył i pokochał siebie – i to naprawdę bezwzględnie, odnalazł bowiem, odkrył i pokochał siebie jako człowieka skazanego na śmierć, opuszczonego przez wszystkich i zabitego, a więc jako człowieka, któremu odebrano wszystko, jako człowieka zupełnie pozbawionego siebie. Czy mógł to uczynić jako człowiek? Jako człowiek sam – oczywiście nie. Tajemnicą krzyża jest jednak również to, że człowiek nie jest sam. Jeśli Jezus, człowiek zupełnie pozbawiony siebie samego i umarły, zmartwychwstał, to tylko dlatego, że z Nim i w Nim zupełnie pozbawiony samego siebie i umarły był Bóg. Ta śmierć jest miarą prawdy o Bogu. [...] Bóg stał się

Który złożył z siebie ofiarę⁴⁶⁸, już kiedy stwarzał świat. [wszystkie podkr. M.D.]
[...]"

DP 207/5

Na kanwie tych subtelnych rozważań, poeta pyta o zainteresowania współczesnego człowieka, który niemal całkowicie zajął artefaktami, zdaje się, że zupełnie zatracił myślenie w perspektywie wiecznej. Stąd rodzące się wciąż pytanie: „A my, czy wiemy, do czego jesteśmy przeznaczeni?” (DP 207/5). W gruncie rzeczy jest to pytanie natury eschatologicznej; pytanie poszerzające przestrzeń wyobraźni człowieka. Jest to również pytanie, które zdaje się zadawać kłam naszej małostkowości, która chciałaby człowieka zamknąć jedynie w przestrzeni zmysłowego, empirycznego świata. Dramatyczny wydźwięk tego pytania widać również w tym, iż poeta doskonale zdaje sobie sprawę z faktu utraty duchowego wymiaru przez człowieka epoki rewolucji technologicznych.

b). Tajemnica cierpienia i jedność natury ludzkiej

Podobieństwo Boga do człowieka jest podobieństwem, które realizuje się w Synu Bożym – Jezusie Chrystusie. Tajemnica *c i e r p i e n i a* wobec tego musi być postrzegana przez pryzmat cierpienia, jakiego tutaj, na ziemi doświadczył Jezus. W ten sposób każde cierpienie jest przez Niego przyjęte i zrozumiałe („lituje się”). Bóg nie pozostaje poza cierpieniem, nie wyłącza się z kręgu jego oddziaływania, skoro poddany mu zostaje Jego Jednorodzony Syn. Bóg w Jezusie Chrystusie niejako absorbuje cierpienie, włącza go w przestrzeń Samego Siebie.

„[...]”

Nasza świadomość i nasze sumienie
Samotne w bładym mrowisku galaktyk
Nadzieję pokładają w ludzkim Bogu.

Który nie może nie czuć i nie myśleć,
Który jest nam pokrewny ciepłem, i ruchem,
Bo Jemu, jak oznajmił, jesteśmy podobni.
[wszystkie podkr. M.D.]

[...]"

„Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko” NBR 60/5

umarłym człowiekiem i w ten sposób odnajduje, odkrywa i kocha samego siebie jako Ojciec, Syn i Duch. [...] Skoro zaś Bóg jest Bogiem także w umarłym człowieku, to przecież tak właśnie pozwala każdemu odnaleźć, odkryć i pokochać samego siebie”. Por. T. Węclawski, *Pokochać własne życie*, Poznań 2007, s. 136-139.

⁴⁶⁸ Powołać się tutaj możemy na kabalistyczną koncepcję Izaaka Lurii – *cimcum*, czyli wycofania się Boga Samego siebie, dzięki czemu powstała wolna przestrzeń dla świata. G. Scholem zauważa: „Akt *cimcum* jest dla Lurii jedyną gwarancją tego, że w ogóle istnieje jakiś proces światowy, bo wszak dopiero wycofanie się Boga w głąb siebie, które stwarza gdzieś pneumatyczną pierwotną przestrzeń – nazywaną przez kabalistów *tehiru* – umożliwia powstanie czegoś, co na pewno nie jest Bogiem w jego czystej istotności. Kabaliści nie wypowiadają tego wprost, jednak ich symbolika zawiera *implicite* stwierdzenie, że to wycofanie się istoty boskiej w siebie samą jest najgłębszą formą wygnania, samowypędzenia”. Por. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, dz. cyt., s. 123.

Paul Evdokimov zauważa: „W jaki sposób Bóg może być równocześnie absolutny i względny, jak może być Bogiem Historii i Bogiem w historii, jest tajemnicą jego Miłości, która przekracza Jego własną transcendencję i winna być czczona, w milczeniu, z drżeniem... Cierpienie ludzkiej natury Chrystusa jest wyczuwalne w Jego hipostazie, a więc ma swój odpowiednik w trynitarnej jedności Boga”⁴⁶⁹. W utworze „*W Krakowie*” (DP 172/5), poeta pisze o spotkaniu „nagości kobiety” z „nagością mężczyzny”, w którym mamy do czynienia z „dopełnieniem siebie” drugą połową – „cielesną albo boską”.

„[...]”

I czyż każde z nich nie musi wtulać się w Wiecznie Żyjącego,
W jego zapach jabłek, szafranu, cynamonu, goździków, kadzidła,
W Niego, który jest i który przychodzi
Z jasnością jarzących się woskowych świec?
I On, podzielnny, dla każdego osobny,
Przyjmuje w opłatku jego i ją do wnętrza, w ich własny płomień.
[...]”.

DP 172/5

Łącząc się w Komunii Świętej („przyjmuje w opłatku”) z Bogiem w Chrystusie, łączymy się w płomieniu Ducha Świętego w jedno bosko-ludzkie ciało. Komunia mężczyzny i kobiety jest komunią w Duchu Świętym jest rzeczywistością przekraczającą doczesność jest uczestnictwem w Życiu Boga na miarę konkretnej kobiety i konkretnego mężczyzny, którzy spleceni węzłem małżeństwa sakramentalnego stają się jednym ciałem, w którym „dopełniają siebie” drugą połową. W ten sposób mamy do czynienia ze związkiem natury mistycznej. To Jezus Chrystus „przyjmuje” nas w „opłatku”; to On prowadzi mężczyznę i kobietę w sekretne życie Ducha Świętego („w ich własny płomień”), aby tam mogli odnaleźć samych siebie w innej, *e s c h a t o l o g i c z n e j* perspektywie. Jedność miłości ucieleśnionej między małżonkami⁴⁷⁰ staje się sprawą b o s k ą; jest „przyjmowaną w opłatku” ciała i Krwi Pańskiej w nieskończoność boskiej Natury; jest przyjmowana w odwieczny plan Boga, w którym zawsze zapalony był „ich własny płomień”. Czesław Miłosz utworem tym potwierdza głębokie zrozumienie chrześcijańskiej mistyki miłości małżeńskiej.

c). Pożegnanie dekadencji, czyli „*Traktat teologiczny*”

Interesujące, iż Miłosz pisząc „traktat teologiczny” mówi o tym dziele w kontekście „pożegnania dekadencji” – „w jaką popadł poetycki język mego wieku” (DP 218/5). Co to znaczy? Może oznaczać popadnięcie „poetyckiego języka” w subiektywizm oraz zamknięcie

⁴⁶⁹ Zob. P. Evdokimov, *Sztuka Ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 256. I dodaje: „Na niektórych ikonach widać <Człowieka boleści> przeistaczającego w sobie całe ludzkie cierpienie, *Elkomenos*, samodzielnie wspinającego się na drabinę opartą o krzyż ... <To jest wasza godzina i panowanie ciemności> (Łk 22, 53). Są to dobrowolnie przyjęte przemoc, zniewagi i morderstwo”. Tamże, s. 257.

⁴⁷⁰ Jan Paweł II tak oto pisze o tej jedności: „Jeśli kobieta w tajemnicy stworzenia jest tą, która zostaje <dana> mężczyźnie, ona zaś odbierając ją jako dar w całej prawdzie jej osoby i kobiecości, przez to samo ją obdarowuje, to równocześnie on sam w tej relacji wzajemnej zostaje obdarowany. Zostaje zaś obdarowany nie tylko przez nią; darem jej osoby i kobiecości, ale także swoim własnym obdarowaniem. To męskie obdarowanie, odpowiedź na dar kobiety jest dla samego mężczyzny obdarowujące, w nim bowiem *ujawnia się jakby osobowa istota jego męskości, sięgająca poprzez całą oczywistość ciała i płci do tej samej głębi <posiadania siebie samego>*, poprzez którą człowiek jest zdolny zarówno dawać siebie jak i przyjmować dar drugiego”. Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, dz. cyt., s. 65.

w świecie fizycznym, w którym istnieje jedynie to, co materialne oraz świat przeżyć podmiotu. Nie istnieje natomiast namysł nad kwestiami natury eschatologicznej. Zgoda na przyznanie teologii „pierwszego”, podstawowego miejsca w strukturze ludzkiej nauki jest bardzo odważnym zabiegiem potwierdzającym rozpoznania średniowiecznej nauki, która właśnie teologię postrzegała jako „królową” wszelkich nauk⁴⁷¹. Domaganie się przez poetę powrotu „sensu” jest (ma być!) powrotem „rzeczywistości”, a zatem ma brać pod uwagę – „absolutny punkt odniesienia”. A to jest właśnie taka perspektywa, która „porządkuje” poszczególny świat⁴⁷². Stąd też „traktat teologiczny” traktuje Miłosz jako formę zadośćuczynienia za „grzech / samolubnej pychy”⁴⁷³. Poeta wybiera drogę „wędrowania po obrzeżach herezji”, aby zdystansować się wobec „spokoju wiary”. Wyczytać tutaj możemy pewnego rodzaju napięcie – *tension*, właśnie ów „niepokój wiary”, jako środek dzięki któremu zdolni jesteśmy podnosić ważne kwestie natury metafizycznej i eschatologicznej, bez niepotrzebnego koturnu, „oczyszczonych z obłudy”, jak zauważa Adam Boniecki⁴⁷⁴. Być może „*Traktat teologiczny*” jest jeszcze czymś więcej: retrospektywnym spojrzeniem na „dzieje własnej duszy”; spojrzeniem bliskim, jak to sugeruje Marian Stala „spowiedzi”⁴⁷⁵, a więc takiej wypowiedzi (zwierzenia!), w którym to, co najistotniejsze powinno (musi) być wyjawione.

Postulat „miejsca środkowego”, z jakim występuje Miłosz, to w gruncie rzeczy próba podjęcia dyskusji na tematy metafizyczne i eschatologiczne przy równoczesnym zdystansowaniu się wobec wyników podsuwanych przez katolików z m. Ten ostatni dogmatyzując pewne prawdy wynosi je „o parę centymetrów / za wysoko”, a czyniąc to – jak się wydaje – pozbawia ludzi możliwości ich zgłębiania. Wielkie Tajemnice chrześcijaństwa – „tajemnica Trójcy Świętej, tajemnica Grzechu / Pierworodnego i tajemnica Odkupienia / są opancerzone przeciw rozumowi” (DP 218/5). To zaś czyni je nieprzystępnymi, pozostającymi poza wejrzeniem rozumu. Poetę frapują także inne zagadnienia bardzo mocno wchodzące w naturę samego Boga. Choćby to Kim Był i jak działał zanim stworzył świat. A także „kiedy w Jego królestwie dokonał się rozłam na dobro i zło”? Tego typu pytania może postawić tylko ktoś, dla kogo posiadają one istotną wartość.

⁴⁷¹ Stanisław Kamiński w swojej unifikującej systematyce fundamentalnych nauk teologię umieszcza w pierwszym podziale obok wiedzy przyrodzonej. Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, dz. cyt., s. 274.

⁴⁷² Autor pisze: „[...] Oby do naszej mowy wróciła rzeczywistość / To znaczy sens, niemożliwy bez absolutnego punktu odniesienia. [...]”. DP 218/5.

⁴⁷³ W tym kontekście Jacek Łukasiewicz wskazuje na etyczny wymiar „*Traktatu teologicznego*”. Krytyk pisze o traktacie: „[...] jest raczej osobistym wyznaniem i rachunkiem sumienia. Ma, jak każdy rachunek sumienia, charakter moralny, a że czyniący go człowiek jest poetą, ma więc też charakter poetycki [...] Ukazane zostało sumienie człowieka-poety, dobrze i od dawna wiedzącego, że poezja nie tylko uwzniośla nas, objawiając nam to, co na co dzień zakryte, ale także – co już wcześniej Miłosz napisał – zwraca się ona <do gorszej natury w nas samych>”. J. Łukasiewicz, *Druga przestrzeń*, w: Tenże, *Ruchome cele*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁷⁴ Komentując tekst Miłosza zauważa: „[...] <Traktat> należy do nielicznych wyznań wiary-niewiary oczyszczonych z obłudy. Żadne z nich nie jest potoczyste, gładkie, ładne, przyjemne w odbiorze. Zawsze są chropowate, postrzępione, jak <Traktat>. Jako analogiczny tekst uparcie przychodzą mi na myśl wyznania młodej zakonniczki, zapisane kaligraficznym pismem zeszyty, których treść okazała się tak przerażająca, że po śmierci autorki, a przed udostępnieniem ich szerszej publiczności, zakonniczki tekst wypolerowały, złagodziły, ocenizowały. Prawdziwy tekst został opublikowany dopiero wiele lat później. Teresa z Lisieux została ogłoszona doktorem Kościoła. Wyznaje, że <dzieli stół z niewierzącymi>, że szyderczy głos wewnątrz niej mówi: ludzisz się wierząc, po drugiej stronie nic nie ma [...]”. Por. A. Boniecki, *Spokojne słowa miedra. Zapiski podczas lektury <Traktatu teologicznego> Czesława Miłosza*, w: „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny <Tygodnika Powszechnego>” 2001, nr 11/12 (60/61), s. 9. Zob. także: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, tłum. s. E. od Ducha Świętego, Kraków 1984.

⁴⁷⁵ Krytyk pisze: „[...] Czyż zatem jest trzeci z <Traktatów> Miłosza? [...] Jest [...] spowiedzią. Spowiedzią odbywaną blisko ostatecznej granicy i odsłaniającą to, co się poza tą granicą znajduje. [...]”. M. Stala, *To, co najważniejsze*, w: „Kontrapunkt...”, dz. cyt., s. 10.

W części siódmej „Traktatu teologicznego” (DP 218/5), Miłosz pisze, iż zasadą poezji jest „dystans między tym, co się wie / i tym, co się wyjawia”. Autor „Ziemi Ulro” zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, iż jego eschatologiczne zapatrywania wśród innych poetów postrzegane są jako forma aberracji, niegroźnego dziwactwa⁴⁷⁶. Jednak wie, co robi sprzeciwiając się ogólnie panującemu pogładowi „o wzajemnym stwarzaniu się ludzi / i wspólnym stwarzaniu tego, co nazywają prawdą”. Takie subiektywistyczne i naturalistyczne nastawienie do badania rzeczywistości nigdy nie satysfakcjonowało Miłosza. Poetę frapowały zgola inne rejony tego, co rzeczywiste. On chciał mieć wgląd w dramat archetypicznych rodziców; chciał zgłębić powody ich upadku i żywił „nadzieję” na „przywroćcenie” krainy utraty. W tym zaś miejscu drogi naukowego pozytywizmu oraz eschatologicznych nadziei rozchodzą się. Miłosz ma tego świadomość⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ „[...] Mnie wyśmiewali za Swedenborgi i inne ambaje [podkr. moje – M.D.], / ponieważ wykraczałem poza przepisy / literackiej mody. // Wykrzywione w szyderczym grymasie gęby / małpoludów rozprawiających o moich zabobonach / pobożnego dziecka. [...]”. DP 218/5. Interesujące, że Tadeusz Różewicz w dwóch miejscach komentuje wyżej poruszone przez Miłosza kwestie. W pierwszym z nich – „Zaśmieniu światła” (ZFR 25/4) – Różewicz pozwala sobie krytycznie odnieść się do szwedzkiego mistyka pisząc: „[...] Drogi Miłoszu / dzięki Panu zacząłem czytać / na stare lata / Swedenborga // ani mnie ziębi ani grzeje / z trudem brnę przez jego sny / podejrzewam go // księgę o niebie i piekle / rzucam na ziemię / zasypiam // [...] jego rozmowy z aniołami / obrażają mnie / jest w tym coś / nieprzyzwoitego [...] szkoda że pism Swedenborga / nie mógł osądzić Arystoteles / i Tomasz z Akwinu // wystawiam sobie / świadectwo ubóstwa / ale nie mogę / gasić światła rozumu / tak obelżywie traktowanego / pod koniec naszego wieku”. (ZFR 25/4). Natomiast słowo „ambaje” pojawia się w wierszu „drugie poważne ostrzeżenie” (ZFR 30/4), gdzie z pełną dozą ironii powie Różewicz: „[...] w absolicie słowem wierci / aż dowierci się do śmierci / potem // aby było głębiej / wymiesza wszystko / z filozofią <głębi> // takie ambaje [...]”. (ZFR 30/4). I być może tutaj najbardziej widać, jak drogi myślenia eschatologicznego Miłosza i „anty” – eschatologicznego u Różewicza rozchodzą się. Najciekawsze jest jednak to, że jako powód tak fundamentalnej różnicy Autor „Płaskorzeźby” stawia „światło rozumu”. To zaś dla Miłosza powinno stanowić niemal policzek, bo kto, jak kto, ale właśnie Autor „Ziemi Ulro” rozumowi daje w swoim światłoodczuciu niezwykle wiele miejsca. Więc, o co tak naprawdę idzie: być może o to, że dla Różewicza świat nie oparty na rozumie nie może zaistnieć; innymi słowy: ruch wyobraźni przekraczający racjonalność i wkraczający w przestrzeń wiary jest ruchem niedozwolonym, zabronionym przez dogmat empiryzmu, któremu hołduje w swoim światłoodczuciu Różewicz. Zatem gaszenie „światła rozumu” ma miejsce wszędzie tam, gdzie nie okazuje się on jedyną instancją ostatecznie weryfikującą dane świata, jakie postrzegamy. Stąd, jak się wydaje, przewaga Miłosza: ośwem rozum, ale nigdy jedynie on sam, jako instancja określająca, co jest rzeczywistym, a co jedynie zmysłowym. Dla Miłosza przestrzeń wiary stanowi obok rozumu, tak samo mocną podstawę interpretacyjną, zwłaszcza wtedy, gdy „poparta” jest ona mistycznymi objawieniami, którym nasz Autor nadaje status prawdy i oświecenia. Gdyby tak nie było, to niemożliwa byłaby akceptacja – o której przecież sam poeta wielokrotnie wspomina! – mistycznych pism E. Swedenborga, czy też Oskara Miłosza. Tak więc dla Miłosza wiara, tak samo jak rozum stają się dwoma filarami, za pomocą których odkrywać możemy sens rzeczywistości. W ten sposób postawa Autora „To” zbliża się do tego o czym pisze Jan Paweł II w encyklice „Fides et ratio”. Papież w ten oto sposób rozpoczyna swoją encyklikę: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. (s. 3), a dalej Jan Paweł II przypominając koncepcję św. Tomasza z Akwinu (o którego opinie w kwestiach pism Swedenborga dopominał się Różewicz!) powiada: „[...] Tomasz uznaje, że natura – właściwy przedmiot badań filozofii – może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali. Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń, których źródłem jest nieposposłuszeństwo grzechu, i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej. Choć Doktor Anielski podkreślał z mocą nadprzyrodzony charakter wiary, nie zapominał też o wartości, jaką jest rozumność wiary; przeciwnie, umiał poddać ją głębokiej analizie dokładnie określić jej sens. Wiara mianowicie jest w pewien sposób <czynnością myśli>; ludzki rozum nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru”. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 66-67.

⁴⁷⁷ W podobnym tonie pisze Jan Błoński: „[...] zadaniem poety jest [...] ocalenie bytu, uchronienie go w pełni jego blasku, w jego pięknie, bo piękno jest niezbywalnym atrybutem bytu. Stąd skłócenie poety z epoką, która tym się cechuje, że utraciła spontaniczne porozumienie, to także oczekiwanie na moment przywrócenia, na

Autor wspomina o powodach, które zdecydowały o jego zainteresowaniach „wiedzą tajemną”. Powodami tymi są ból i niezgoda na „okropność świata”. Innymi słowy: poeta pragnie poznać przyczynę tego stanu rzeczy, zdając sobie jednocześnie sprawę z faktu, iż znajdować się ona musi poza światem empirycznym. „Okropność świata”, mieszkające w nim zło rodzi nieusuwalną – zdaniem Miłosza – alternatywę: albo Bóg nie jest wszechmocny (i dlatego nie jest w stanie w skuteczny sposób zaradzić istniejącemu złu), albo – co brzmi jak oskarżenie – nie jest dobry⁴⁷⁸. Powyższe kwestie, jak i wiele innych, zajmowały przez wieki wielu uczonych, których teoretyczne spekulacje określamy właśnie mianem „nauk tajemnych”⁴⁷⁹. Stali oni na stanowisku, iż początek świata ma swoje źródło w jednym niewyobrażalnym „błysku”, który potwierdzony został przez współczesną astrofizykę, jako teoria tzw. „Wielkiego Wybuchu” zapoczątkowującego czas i przestrzeń. Dla zajmujących się „wiedzą tajemną” istotne było to, „co zaszło w łonie Bóstwa / przed tym błyskiem”; istotny

eschatologiczny czy apokaliptyczny moment powrotu. I poezja jest – czy też powinna być – właśnie pracą na rzecz tego przywrócenia”. Por. J. Błoński, *Duch religijny i miłość rzeczy*, w: „Kontrapunkt...”, dz. cyt., s. 10.

⁴⁷⁸ Ireneusz Kania komentując treść „Traktatu teologicznego”, a zwłaszcza tą jego część, która poświęcona jest tajemnicy istnienia zła w świecie, tak pisze: „[...] Upodobanie do herezji bierze się u Miłosza nie tylko z chęci <uniknięcia tego, co nazywają spokojem wiary>. Płynie też z rozczarowaniem proponowanymi przez ortodoksyjną naukę Kościoła odpowiedziami na pytania o pochodzenie zła. Istotnie, kogo dziś zadowoli tradycyjna formuła głosząca, iż zło to po prostu brak dobra (*privatio boni*)? Nie przystaje ona do naocznej rzeczywistości, pęczniejącej od niezawinionego cierpienia. U źródeł równania zło = brak dobra (= nicłość) leży platońskie równanie dobro = byt. Skonstruowany z obu sylogizm coraz brutalniej ujawnia swą antynomiczność coraz mniej przekonująco opisuje znany nam świat, do którego lepiej przylega gnostycko-manichejska jego wizja, jako areny ścierania się dwu przeciwstawnych, autonomicznych sił. Ale również propozycja gnostycko-manichejska nie jest w pełni przekonująca, za dużo w niej sztucznych konstrukcji. [...]”. I. Kania, *Największy triumf mędrca*, „Kontrapunkt...”, dz. cyt., s. 16.

⁴⁷⁹ „[...] Skąd granice jego potęgi, dlaczego taki a nie inny / jest porządek stworzenia – na to starali się odpowiedzieć / heretycy, kabałiści, alchemicy, rycerze Różanego Krzyża. [...]”. DP 218/5. Zwróćmy uwagę, iż fakt przytoczenia tych a nie innych tajnych związków i para-religijnych ugrupowań nie pozostaje bez znaczenia. Wydaje się bowiem, iż ich wspólną cechą jest g n o s t y c k i e nastawienie. Innymi słowy: chodzi tutaj o taki sposób zgłębiania tajemnicy, w którym niebagatelną rolę odgrywa Rozum, dzięki któremu ezoterycznemu gronu „wybranych” (oświeconych) dane jest zgłębić obszary niemożliwe do penetracji przez zwykłych śmiertelników. Z tego też powodu wszelkiego typu stowarzyszenia pozostawały (i pozostają!) tajnymi organizacjami ze ściśle określoną hierarchią. Szczególną uwagę należy zwrócić na – przywołanych przez Miłosza – „rycerzy Różanego Krzyża” (DP 218/5), zwanych potocznie „rózokrzyżowcami”. Dla zakonu punktem zwrotnym okazuje się rok 1614, kiedy to w mieście Cassel opublikowane zostaje dzieło „*Fama Fraternitatis*” a rok później „*Confessio Fraternitatis R.C.*” (1615), w których to działach przedstawione zostały podstawowe zasady „nowego świata i prawdy”. W „*Confessio*” przedstawionych zostało 37 celów, dla których powołany został Zakon Różokrzyżowców. Niektóre z twierdzeń mówiły o tym, że jak pisze A. Zwoliński: „1. Filozofia różokrzyżowców stanowi najwyższe osiągnięcie myśli ludzkiej, obejmując zarówno sprawy ziemi, jak i nieba. 2. Przedstawia ona wszystkie tajemnice <szóstego wieku>, <Nowego Wieku>. 3. Na podstawie <rozmyślań naszego ojca Chr. Rosenkreutza i jego materiałów można by stworzyć fundamenty dla nowej nauki i sztuki oraz twierdzy prawdy>. 4. <Nie należy oczekiwać, aby nowo przyjeźdźcy do Zakonu posiedli o d r a z u n a s z e s e k r e t y, jest to proces stopniowy [podkr. moje – M.D.], a wartość tych, których przyjmujemy do siebie, nie jest oceniana według stopnia ich ciekawości>. 5. Niegodni przyjęcia mogą grozić zemstą, lecz ich groźby <nie dojdą do uszów naszych, a przemoc nie może być okazana nam, będących sługami Boga>. 6. Rządy Zakonu są jednostkowe i autokratyczne. 7. W świętych księgach świata znajdują się liczne alegorie i tajemnicze zdania i liczby. <Z nich to właśnie stworzyliśmy sobie własny alfabet i język, w którym natura każdej rzeczy przedstawiona jest właściwie, a który jest językiem Adama i Enocha, zanim powstały języki wieży Babel>. 8. <Najlepsza droga do nas prowadzi przez studiowanie Biblii>, gdyż zawiera ona <wszystkie prawa>. 9. Dla tych, których Zakon przyjmuje do swego grona, otwarta jest praca w wielkiej winnicy Bożej, dzielci oni mogą bogactwa i władzę Zakonu. 10. Pomimo, że bracia Róży Krzyża znajdują się w miejscach określonych im przez Boga, mogą oni, nie porzucając tego miejsca, <widzieć> w miejscach jak najbardziej odległych. 11. Zakon walczy z ciemnotą, niewiedzą i ignorancją człowieka oraz ograniczeniami, które wstrzymują postęp ludzkiego umysłu. 12. Praca Zakonu podzielona jest na s t o p n i e, które różni poziom w t a j e m n i c z e n i a oraz przeżywany rytuał [podkr. moje – M.D.]”. Por. A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, dz. cyt., s. 403-405. Zob. także M. Introvigne, *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.

był punkt krytyczny: „jak pojawiło się tak i Nie, dobro i zło”. Aby odpowiedzieć sobie na tego typu pytania, trzeba przekroczyć *empirię* i wejść w inne, duchowe rejony. W tym kontekście pomocne dla naszego studium mogą być teorie związane z żydowską tradycją *ezoteryczną*⁴⁸⁰, szczególnie zaś nauki żydowskiej Kabały. To właśnie kabalistyczna księga „*Zohar*” stara się odpowiedzieć na pytanie o wewnętrzne życie Boga, zwłaszcza zaś pyta o ów pierwszy moment jego zewnętrznego przejawienia się w postaci emanacji – *sefirot*. U źródeł początku („pra-początku” jak powie Miłosz) widzimy wydobywający się z nieprzeniknionej tajemnicy Nieskończonego – *En-Sof* „mroczny płomień” bez barwy, z którego najgłębszego wnętrza wytrysnęło źródło, ów punkt najwyższy, który zwie się Początkiem, *Reszít*, najpierwszym słowem stworzenia⁴⁸¹.

Większość kabalistycznych spekulacji odnosi się do sfery boskich emanacji lub *sefirot*, w których objawia się twórcza moc Boga. Ten ostatni w istocie swojej pozostając niepoznawalnym, jeśli się objawia, to właśnie za pośrednictwem i poprzez rozwinięcie swojej twórczej mocy. Kabaliści dostrzegają różne fazy w procesie boskiej emanacji. Świat jest światem boskich atrybutów; jest światem *sefirot*⁴⁸², które mistycy żydowscy postrzegali jako samo boskie życie. Owo życie, które dzięki *sefirotom* jest nam jakoś dane, nie jest czymś od bóstwa oderwanym, lecz stanowi objawienie ukrytego rdzenia, o którym nie sposób

⁴⁸⁰ E.R. Wolfson tak oto pisze o mistycyzmie i o jego zróżnicowanym charakterze: „[...] w tekstach zaliczanych przez naukę do mistycyzmu żydowskiego rozpoznawalny jest pewien zespół charakterystycznych doświadczeń, praktyk i doktryn, który w sposób jedyny w swoim rodzaju należy do żydowskiej tradycji ezoterycznej. [...] Teozofia nie jest po prostu przedmiotem studiów lub egzegezy, lecz służy jako środek dostąpienia komunii, a może nawet unii z Bóstwem”. Por. D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 509.

⁴⁸¹ Gershom Scholem przytacza fragment księgi „*Zohar*”: „Na początku, gdy zaczęła działać wola Króla, wyrły on znaki w opromieniałej Go niebiańskiej aurze. Tam, w dziedzinie najbardziej ze wszystkich ukrytej, z tajemnicy Nieskończonego, *En-Sof*, wydobył się mroczny płomień, jakby tuman tworzącej się bezkształtne mgły, i wniknął w krąg owej aury – ani biały, ani czarny, ani czerwony i nie zielony, w ogóle nie posiadający żadnej barwy. Gdy jednak ów płomień uzyskał miarę i rozciągłość, wytworzył lśniące kolory. Otóż w najgłębszym wnętrzu płomienia wytrysnęło źródło, z którego barwy rozlały się na wszystko, co było poniżej, ukryte w najtajniejszej skrytości *En-Sof*. Źródło tryskało, lecz przecież nie przebiło się całkowicie przez otaczającą je eteryczną aurę. Pozostawało niepoznawalne, dopóki na skutek jego siły i impetu nie zajaśniał punkt najwyższy, ukryty. Poza tym punktem niczego poznać się nie da, i dlatego zwie się on Początkiem, *Reszít*, który jest najpierwszym słowem stworzenia”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 272-273.

⁴⁸² Kabała wyróżnia dziesięć „*sefirot*”, czyli emanacji Boga. 1. *Keter* „*Eljon* – „Najwyższa Korona” Boga. To Sefira najbliższa Absolutu (*En-Sof*). Zachodzą w niej pośrednie akty między *En-Sof* a *Chochmah*. Czasem utożsamiana z Wolą. 2. *Chochma* – „Mądrość” albo pierwotna myśl Boga. Prapunkt bezwymiarowy, lecz zawierający potencjalne mistyczne wymiary. Ma naturę męską i aktywną. Nazywana jest także początkiem bycia. Jest nasieniem, które będzie posiane w *Binah*. Uosabia idealną myśl kreacji, esencjonalność świata. Poprzedza jakiegokolwiek różnicowanie. 3. *Bina* – rozprostowująca się „*Inteligencja*” Boga. Natura jej jest kobieca. Jest łonem różnicowania. Inna jej nazwa to: ta, która podzieliła się między rzeczy. W niej prapunkt rozwija się w palec, jest więc Sefirą budowy, ale archetypy rzeczy tworzą w niej jedność indywiduum. Nie istnieje w niej sprzeczność Wieleści i Jedności. 4. *Chesed* – „Miłość” albo „*Laskawość*” Boga. Jest podstawą jednego z dwóch porządków wszechświata. Porządku Miłości Boga. 5. *Gewura* albo *Din* – „*Moc*” Boga przejawiająca się głównie jako potęga karząca i moc sącząca. 6. *Rachamim* – Boże „*Miłosierdzie*” równoważące wzajem dwie poprzednie *sefirot*, przeciwne sobie. Nazwa *Tiferet*, występująca zwykle w innych dziełach kabalistycznych, w *Zoharze* występuje względnie rzadko. 7. *Necach* – „*Stalość*”, „*Wytrwałość*” Boga. 8. *Hod* – „*Majestat*” Boga. 9. *Jesod* – „*Fundament*”, podstawa aktywnych i twórczych mocy Boga. Przez nią wszystkie wyższe Sefirot, spocone w obraz króla, wpływają do Sefiry ostatniej. 10. *Malchut* – „*Królestwo*” Boga. W *Zoharze* zwykle *Kneset Izrael* – mistyczny praworzec wspólnoty Izraela. Nie ma atrybutów, bo są w niej wszystkie Sefirot. Jest Szechiną – żeńskim aspektem Boga. Stanowi mistyczny dom. Jest mistyczną wkłosaścią, tym, w czym Bóg może być tak, jak się jest w domu, ale także jak wieczna męskość może przebywać w wiecznej kobiecości. Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 265-266; B. Kos, M. Krych, *Kabbala żywa*, „*Znak*” 35:1983, nr 2-3, s. 299-300.

czegokolwiek powiedzieć, a co kabaliści nazwali *En-Sof*, istotą nieskończoną⁴⁸³. Zarazem jednak ów ukryty rdzeń i emanacje to jedno⁴⁸⁴. Kabaliści opisują zatem niezwykle proces, jakim jest emanacja boskiej energii i boskiego światła⁴⁸⁵.

Istotnym dopowiedzeniem idei zawartych w trzynastowiecznej księdze „*Zohar*” na temat sekretnego bytu Boga sprzed stworzenia, jest mistyka Izaaka Lurii (1534-1572). Kabała Lurii opiera się na wszystkim na doktrynie *cimcum*, to znaczy „wycofania” się Boga. Chodzi bowiem o to, że istnienie wszechświata stało się możliwe dopiero wtedy, gdy stało się możliwym „skurczenie się” Boga, odstąpienie przez niego „miejsca” dla powstania wszechświata. Luria stojąc na stanowisku, iż substancja Boga jest wszędzie, wie zarazem, że Bóg nie może stwarzać coś z niczego skoro przecież nie ma żadnego „niczego”, bo Jego istota przenika wszystko. Wobec tego, aby świat mógł zaistnieć, Bóg musiał wydzielić ze swego Bytu jakiś wolny obszar, jakąś „pra-przestrzeń” z której Sam się wycofał. A zatem pierwszym aktem nieskończonej Istoty Boga nie było Jego wyjście „na zewnątrz”, jak chciała tego kabała oparta na księdze „*Zohar*”, lecz ruch przeciwny – Bóg uczynił krok „do wewnątrz”, zstępuje do Siebie, skupia się w Samym Sobie. Możemy więc mówić tutaj o jakiejś formie „wyznania” Boga w głąb Swojej Istoty; o formie nie objawienia, lecz samozasłonięcia się Boga⁴⁸⁶. Następna niezwykle istotna koncepcja związana z postacią Izzaka Lurii, to koncepcja *reszimu*, czyli resztek światła, które pozostały w pra-przestrzeni po wycofaniu się z niej Boga. *Reszimu* – „resztki światła” mogą posiadać wciąż jeszcze naturę boską, ale można również zaakcentować fakt, iż z uwagi na nieobecność substancji *En-Sof*, to co pozostało po całym tym procesie musi znajdować się poza Bogiem⁴⁸⁷. Teoria „rozbicia naczyń” głosiła, iż światło boskie napływające do pra-przestrzeni przechodzi przez rozmaite fazy. W pra-przestrzeni z boskiej esencji, jako pierwszy jej produkt powstaje pra-człowiek – *Adam Kadmon*.

⁴⁸³ „Kabała bardzo wyraźnie rozróżnia dwa aspekty Boga. Rozważa Boga samego w sobie i Boga w stosunku do Jego stworzenia. Bóg sam w sobie jest nieskończony, jest Absolutem, jest niewielością, jest pozbawiony atrybutów i w sposób pozytywny nie można o Nim orzekać. Tworzy niedostępną poznaniu sferę ukrytego życia swej najwewnętrzniejszej boskości. W tym aspekcie Kabała określa Go terminem *En-Sof* – Nieskończony. W sensie gnosjologicznym świat *En-Sof* byłby światem milczenia. Ale Bóg opuszcza swoje życie utajone. Staje się Bogiem ku światu, Bogiem Objawienia. *En-Sof* i świat objawiony pozostają w takim stosunku jak węgiel i płomień. Czarny (niepoznawalny) węgiel istnieje sam w sobie, ale jego utajona moc przejawia się w płomieniu. I ten dynamiczny, tworzący aspekt Boga, Boga objawiającego się, jest poznawalny, daje się opisać w terminach przejścia od Jedności do Wielości (*olam ha 'ichud* – *olam ha peru*). Jest procesem wewnętrznego samoróżnicowania się Absolutnej Jedni. Bóg nadaje sobie imiona, Bóg ubiera widzialne szaty – mówi się o tym procesie”. Zob. B. Kos, M. Krych, *Kabała żywa*, dz. cyt., s. 298-299.

⁴⁸⁴ Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, dz. cyt., s. 45-47.

⁴⁸⁵ Stąd – jak się wydaje – tak wielkie znaczenie światła i świetlistości w twórczym dorobku Czesława Miłosza. Była o tym mowa w rozdz. 2, części B, p. 2.

⁴⁸⁶ O niezwykle intrygujących konsekwencjach *cimcum* dla żydowskiej ale również chrześcijańskiej koncepcji *creatio ex nihilo* pisze G. Scholem: „[...] pierwszym spośród wszystkich aktów jest nie objawienie, lecz samozasłonięcie się, samoograniczenie się Boga. Dopiero w akcie drugim wypromieniowuje on światło własnej Istoty, objawiając się albo rozwijając swą moc jako Bóg Stworzyciel w owej praprzestrzeni, jaką utworzył w sobie samym. Nie jest to zdarzenie jednorazowe; każdy następny akt emanacji i samoprzejawienia się Boga poprzedzany jest nowym aktem koncentracji i samozasłonięcia się. Inaczej mówiąc, proces kosmiczny biegnie teraz dwutorowo. Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikaającym w Boga i tym, które z Niego wystrzela. Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać. Jest to doktryna o fascynującej wręcz głębi. [...] paradoksalna idea *cimcum* stanowi jedyną w dziejach naprawdę poważną próbę domyslenia do końca koncepcji *creatio ex nihilo*. To, że metafora pozornie tak racjonalistyczna jak <stworzenie z niczego> łatwo prowadzi do koncepcji teozoficznej, gdy zapytujemy o treść tej metafory, pokazuje, jak w istocie złożoną sprawą są rzekomo proste podstawy religii”. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 322-323.

⁴⁸⁷ Koncepcja ta posiada swoją paralelę w gnozie Bazylidesa z II. w. po Chr. Mowa jest tam o zapachu, który pozostaje nawet po oddzieleniu się Synostwa od Ducha Świętego, pneumy; zapachu wszystko przenikającym. Por. Tamże, s. 326.

Gershom Scholem pisze: „Z jego oczu – [to znaczy *Adama Kadmona* – wtrąc. moje – M.D.], ust, uszu i nosa wytrysnęły światła *sefirot*. Na początku tworzyły jedność, całość nie podzieloną na poszczególne *sefirot*. Nie były wówczas potrzebne żadne łupiny ani naczynia do ich chwytania. [...] Ponieważ jednak w pierwotnym zamysle stwórczym od samego początku przewidziano istnienie istot skończonych i skończonych form mających pojawiać się kolejno, wedle określonego planu, to dla pochwycenia tych poszczególnych światła i ich przechowania utworzone zostały – albo lepiej, wyemanowane – specjalne naczynia. Otóż naczynia, odpowiadające trzem najwyższym *sefirot* przyjęły w siebie ich światło, blask jednak przeznaczony dla sześciu dolnych wybuchnął jednocześnie, tak że okazał się zbyt silny dla każdego naczynia z osobna. Nie zdolały one utrzymać w sobie tego światła, popękały i rozpadły się”⁴⁸⁸. W tym miejscu dochodzimy do koncepcji pra-zła. Wielu kabalistów uważa, że siły zła tworzą się właśnie z owych rozproszonych u ł a m k ó w n a c z y ł, jakie dotarły do dolnej części pra-przestrzeni tworząc tam „głębinę wielkiej otchłani”, w której bytuje duch zła⁴⁸⁹. Dlaczego tak istotna wydaje się w tym miejscu kabalistyczna koncepcja „rozbitych naczyń”? Wydaje się, że odpowiedź z punktu widzenia miłoszowego tematu archetypicznego Upadku i Wygnania z rajskiego Ogrodu, okazuje się nader interesującą. Mamy bowiem tutaj do czynienia z pewnego rodzaju odpowiedniością planów. Upadkowi Adama na płaszczyźnie a n t r o p o l o g i c z n e j, odpowiada „rozbitcie naczyń” na płaszczyźnie t e o z o f i c z n e j⁴⁹⁰. „Bunt aniołów”, o którym mowa jest w katechizmie – powiada Autor „*Traktatu teologicznego*” – zakłada istnienie jakiegoś „przed-świata” i to takiego świata, gdzie mamy do czynienia z działaniem istot wolnych i świadomych. W przestrzeni takiego właśnie „przed-świata” mamy do czynienia z buntem jednego z aniołów przeciw Bogu. Według Miłosza przewina Lucyfera – „anioła wielkiej piękności i siły”, a zarazem n o s i c i e ł a c i e m n e g o ś w i a ł a⁴⁹¹, poległa na działaniu „przeciwko / niepojętej Jedności” (DP 218/5). Wyrazem tego było wyodrębnienie się Szatana, zaakcentowanie własnego „ego”⁴⁹². Tam bowiem, gdzie zaczyna akcentować się „ja”, z konieczności musi dojść do konfrontacji z jakimś „ty”⁴⁹³. W tym wypadku było to „Ty” samego Stwórcy. „Ja” wobec „Ty”, jeśli nie stanowi jedności, to rodzi opozycję; rodzi

⁴⁸⁸ Tamże, s. 127-128.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 129.

⁴⁹⁰ „Wszystko wpada z powrotem w chaos, wikła się w nim jeszcze głębiej, a owo pomieszanie rajskiego świata natury z materialnym światem zła [...]. Im większa była szansa prawie już dokonanego zbawienia, tym boleśniejszy upadek w otchłanie materialnej, demonicznej natury”. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁹¹ Byłoby rzeczą frapującą – aczkolwiek wykraczającą poza ramy niniejszego studium – prześledzenie związków motywu *światła* obecnego w twórczości Miłosza z gnostycko-spirytystycznymi teoriami Heleny Bławatskiej (1831-1891), zwłaszcza zamieszczonymi w jej „*Antropogenezie*”. Wielce znaczącym w tym kontekście zdaje się bowiem zainteresowanie poety postacią Lucyfera („niosącego światło”), którego Autor „*Ziemi Ulro*” określa jako „niosącego ciemne światło” (DP 218/5), czym, jak się wydaje, dystansuje się od przyjęcia w nieskazitelnym formie gnostyckich pomysłów Bławatskiej. Innym, być może ważniejszym dowodem na znajomość oraz adaptację poglądów Autorki „*Doktryny tajemnej*” jest u poety gnostyckie utożsamienie biblijnego Boga Jahwe z demiurgiem Sabaoth. Cz. Miłosz w jednym z najważniejszych swoich utworów pisze: „Nie myślałem, że żyć będę w tak osobliwej chwili. / Kiedy Bóg skalnych wyżyn i gromów, / Pan Zastępów, K y r i o s S a b a o t h [podkr. moje – M.D.], / Najdotkliwiej upokorzy ludzi, / Pozwoliwszy im działać, jak tylko zapagną. / Im zostawiając wnioski i nie mówiąc nic. [...]”. GWS 100/3.

⁴⁹² Taka koncepcja bliska jest zarówno poglądom Swedenborga, jak i Blake’a.

⁴⁹³ H. Bławatska w swojej „*Antropogenezie*” (drugim tomie „*Doktryny tajemnej*”, wydanej po raz pierwszy w 1888 roku), tak oto pisze o Lucyferze, którego chrześcijanie nazywają Szatanem: „[...] jest ten Anioł, który był na tyle pyszny, że uważał siebie za Boga; na tyle odważny, że kupił swoją niezależność ceną wiecznego cierpienia i męki; na tyle piękny, że wielbił siebie w pełnym świetle boskim; na tyle silny, że królował w ciemności, otoczony męką i zbudował sobie tron na stosie nie do unicestwienia”. H. Bławatska, *Doktryna tajemna*, t. II, Warszawa 1996, s. 506.

poczucie, doświadczenie różnicy⁴⁹⁴. Innymi słowy: świat nie oglądany z perspektywy Boga, zaczyna być innym światem, skoro absolutny punkt odniesienia zamieniony zostaje na rzeczywistość postrzeganą z perspektywy skończonego, przygodnego i względnego bytu, jakim jest stworzenie. Być może dlatego w „*Księdze Hioba*” Szatan jest oskarżycielem człowieka, widzi w nim bowiem to, co w nieskończonej Miłości Przedwiecznego nie może być dostrzeżone – widzi w nim zło⁴⁹⁵. Szatan wobec tego może posiadać „wiedzę”, jakiej nie ma Bóg. To wiedza o ludzkiej niedoskonałości. Zarazem jednak poznanie Lucyfera jest poznaniem mającym na celu destrukcję człowieka. Zadanie, które sobie stawia to demaskacja człowieka w oczach Boga. To w pewnym sensie próba zwrócenia uwagi Boga na to, że człowiek – dzieło Jego miłości, na tę miłość z powodu tak licznych uchybień natury i woli, nie zasługuje. Oskarżyciel oskarża nas przed Bogiem o to, że nie jesteśmy godni Bożej Łaskawości⁴⁹⁶. Ktoś, kto chce „istnieć oddzielnie” naraża się na „śmierć, czyli <Nie>”. Oto konsekwencja grzechu Lucyfera. Jego „Nie”, jako przeciwstawne boskiemu „Tak”, sprowadza śmierć jako antytetyczną rzeczywistość wobec Życia. Własne „Ja” w języku moralnym, to pożądanie – *concupiscentia*. W orbicie pożądającego wszystko widziane jest przez pryzmat „ja” stojącego w opozycji wobec boskiego „Ty”. Przewina Lucyfera zostaje powtórzona – jak zauważa Miłosz – przez „naszych pierwszych rodziców”. Drzewo, z którego zerwali owoc kłamstwa, poeta nazywa „drzewem śmierci”. Jest to bowiem drzewo odłączenia, drzewo zapomnienia o Bogu; drzewo amnezji. Dlatego potrzebny był „nowy Adam” – Jezus Chrystus; ten, który pokona Kusiciela; Ten, który swoją wiernością wygra wojnę „przeciw śmierci”⁴⁹⁷. Wojna „przeciw śmierci” jest w ostateczności odnowieniem wszystkiego; jest powrotem do jedności ze Stwórcą. Stanowi również przywrócenie porządku stworzenia.

Rozważania Miłosza o Grzechu Pierworodnym wskazują na zadowolenie Adama z powodu bycia „władcą / wszelkiego widzialnego stworzenia”. Z kolei „stworzenie” łącząc się z Adamem, poddając się jego woli – „miało nadzieję / że uchroni je od śmierci”. Przez Grzech Pierworodny Adam traci nieśmiertelność. Aby zrozumieć istotę Grzechu Pierworodnego poeta przywołuje porównanie z mitem prometejskim.

„[...]”

Wygląda na to, że Grzech Pierworodny
to prometejskie marzenie o człowieku,
istocie tak uzdolnionej, że siłą swego umysłu
stworzy cywilizację i wynajdzie lekarstwo przeciw śmierci.
[podkr. M.D.]

[...]”.

DP 218/5

⁴⁹⁴ Miłosz zauważa: „[...] Tak czy inaczej, anioł wielkiej piękności i siły zwrócił się przeciwko / niepojętej Jedności, ponieważ powiedział <Ja>, / co oznaczało odłączenie. // Luciferos, nosiciel ciemnego światła, zwany też przeciwnikiem, / Szatanem, w *Księdze Hioba* jest oskarżycielem z urzędu / co oznaczało odłączenie. [...]”. DP 218/5.

⁴⁹⁵ Jean-Miguel Garrigues tak pisze na ten temat: „Bóg nie pojmuje grzechu, zła moralnego, u jego źródła, nawet pośrednio, tak jak fizyczną niedoskonałość swoich stworzeń. Bóg poznaje zło moralne we wszelkich konsekwencjach, wynikających z grzesznych wyborów: w degradacji duszy i ciała, więzi rodzinnych i społecznych”. J.-M. Garrigues, *Bóg, w którym nie ma idei zła. Wolność człowieka w sercu Boga*, dz. cyt., s. 208.

⁴⁹⁶ Tego typu oskarżenie powinno dać nam dużo do myślenia. Świadczy ono bowiem o niezgłębionym miłosierdziu Bożym, dla którego kondycja bytowa i moralna człowieka nie ma większego znaczenia. Taki też wydźwięk mają liczne obietnice składane przez Chrystusa objawiającego się św. Faustynie Kowalskiej. Zob. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, dz. cyt.

⁴⁹⁷ „[...] Grzech świata mógł być zmażany jedynie przez nowego Adama, / którego wojna z Księciem tego Świata / jest wojną przeciw śmierci. [...]”. DP 218/5.

Miłosz akcent kładzie na „sile [...] umysłu”, a zatem na ludzkiej zdolności poznawczej, dzięki której skutki wykroczenia przeciw Bogu zostałyby zniwelowane. Kim zatem byłby człowiek, któremu powiódłby się zamysł pokonania odium śmierci? Czy rzeczywiście stałby się kimś równym Bogu? Wydaje się, że nawet zdobycie nieśmiertelności wbrew Bogu, tak naprawdę niewiele da człowiekowi, gdyż istotą jego dziejowego dramatu jest „odłączenie” od Stwórcy, zaprzepaszczenie daru Wspólnoty z Nim. Dlatego dzieło Chrystusa – „nowego Adama”, powiada nasz Autor, to w istocie dzieło „oswobodzenia od prometejskiej pychy”. Chrystus na nowo buduje w człowieku zdolność do Jedności z Bogiem. To jedność posiadająca wszelkie cechy zażyłości rodzinnej. Stąd dany nam przez Niego obraz Ojca („Abba”). Bóg oddalony przez Grzech Pierworodny, w paschalnej tajemnicy dzieła Jezusa – Bożego Syna, staje w niespotykanej bliskości. Obietnica „jedności” w Chrystusie uaktualnia się na nowo. „Prometejska pycha” budowania indywidualnego szczęścia poza Bogiem, zastąpiona zostaje szczęściem budowania własnej przyszłości z Nim.

Część czternasta „*Traktatu teologicznego*” mówi o konsekwencjach przyjęcia opcji chrześcijańskiej, oraz opozycyjnej względem niej, pozostającej pod przemożnym wpływem Władcy tego świata. Godząc się na wizję rzeczywistości dyktowaną przez diabła, zarazem za „normalny porządek rzeczy” uznajemy taki, w którym „silni triumfują, słabi giną, a życie kończy się śmiercią”. Taka jest bowiem logika Złego. Poeta przywołując filozofię Schopenhauera mówi o „grzechu pożądania, czyli uniwersalnej Woli”. Świat poddany „pożądaniu” sprzeciwia się zamysłowi Stwórcy. Dzieje się tak dlatego, że – jak pisze Artur Schopenhauer w swoim fundamentalnym dziele „*Świat jako wola i przedstawienie*”⁴⁹⁸ – Wola znajduje się w świecie głodnym, zachłannym, żarłocznym. Świat w filozofii gdańskiego filozofa jawi się jako miejsce, w którym jego substancja przejawia się nie tylko w postaci pojedynczych przedmiotów, ale również stanowi sferę, w której wolę cechuje w e w n ę t r z n e s k ł ó c e n i e. Świat to wielkie pole bitwy, na którym wszyscy walczą ze wszystkimi. W tak urządzonym świecie przed każdą jednostką staje dramatyczny wybór: pożerać lub być pożeranym, narzucać swą wolę innym, albo podporządkować się woli innych. Wola nieustannie stara się górować w jednej formie uprzedmiotowienia nad inną dzięki wyższemu stopniu świadomości, co w oczywisty sposób pociąga za sobą doznawanie silniejszych namietności i większych cierpień⁴⁹⁹. W ten sposób zło nie znajduje żadnego usprawiedliwienia. A zatem indywidualizacja woli, jej wewnętrzne skłócenie i zróżnicowanie prowadzące do tego, że świat składa się z pełnych e g o i z m u jednostek, czyni z niego p i e k ł o. To doprowadza filozofa do konkluzji o charakterze ogólnym: świat jest zły nie tylko w swoim aktualnym, obecnym kształcie, lecz jest on z ł y z i s t o t y. Wina świata polega na samym jego istnieniu, i w ten sposób Schopenhauer dochodzi do wniosku, że istnienie samo w sobie jest synonimem cierpienia. Tak sformułowana teza daleko wykracza poza manicheizm: zło nie tylko zawsze jest w świecie obecne, lecz też jest pierwotne w stosunku do wszelkiego dobra. W ten sposób dobro – co brzmi paradoksalnie! – daje się pojąć tylko jako brak zła, jako jego zawieszenie, skoro nie sposób usunąć go ze świata⁵⁰⁰. Ostatecznie, rozumiemy doskonale, że tylko ci przeciwstawiają się porządkowi istniejącemu w świecie, którzy pokładają „ufność w Jezusie Chrystusie”, będąc gotowymi na p a r u z j ę oraz nastanie n o w e g o ś w i a t a, innej rzeczywistości. To, co nowe będzie charakteryzowało

⁴⁹⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. I-II, Warszawa 1994-1995.

⁴⁹⁹ Filozof pisze: „Gdyby bowiem tysiące żyły w szczęściu i zachwycie, nie usunie to lęku i męki śmiertelnej jednego jedynego”. Tamże, II, s. 824.

⁵⁰⁰ Szerzej na temat filozofii A. Schopenhauera zob: J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wrocław 1965; B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 5.; L. Miodoński, *Filozofia religii Artura Schopenhauera*, Wrocław 1996.

się wiecznym życiem, bo pokonana raz na zawsze zostanie śmierć⁵⁰¹. Do problemu tej ostatniej, poeta wraca w części dziewiętnastej swojego traktatu. Miłosz pisze o potędze śmierci: „Śmierć jest ogromna i niezrozumiała”. Wobec jej siły na nowo trzeba stawiać sobie pytania natury e s c h a t o l o g i c z n e j. Poeta przypomina nowoczesne poglądy niektórych chrześcijan podważające istnienie piekła:

„Chrześcijanie stracili wiarę w surowego Sędziego,
który skazuje grzeszników na kotły z wrzącą wodą.

DP 218/5

Czy taka postawa stanowi formę pocieszenia, czy też jest próbą rewizji chrześcijańskiej nauki o rzeczach ostatecznych? Zauważmy, że Miłosz dystansuje się od pomysłów usuwających absolutną odpłatę za grzechy⁵⁰². Przywołuje za to Swedenborga z jego koncepcją *karmy*, jako samoregulującej się świadomości, w świetle której dusza znaleźć ma właściwe dla siebie i swojej kondycji moralnej, miejsce⁵⁰³.

„Ja odniosłem korzyść z czytania Swedenborga,

U którego żaden wyrok nie spada z wysoka,

I dusze umarłych ciągnie jak magnes do dusz podobnych

Ich *karma*, jak u buddystów.

[...]”.

DP 218/5

Fragment ten poeta kończy gorzką refleksją na temat własnego życia. „Czuje” w samym sobie „tyle nieujawnionego zła”, że prowadzi go to nawet do stwierdzenia, iż: „nie wykluczam mego pójścia do Piekła”⁵⁰⁴. Od razu dodając, że „byłoby to zapewne Piekło

⁵⁰¹ „[...] Kto pokłada ufność w Jezusie Chrystusie, oczekuje Jego przyjścia / i końca świata, kiedy p i e r w s z e niebo i pierwsza ziemia / przeminą [podkr. moje – M.D.] i śmierci już nie będzie. [...]”. DP 218/5. Oczywiście poeta czyni tutaj aluzję do zapowiedzi Apokalipsy, w której czytamy: „I ujrzałem *niebo nowe i ziemię nową*, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły [...]”. Ap 21, 1a. Tak więc dla Miłosza e s c h a t o l o g i c z n e oczekiwania na „nowe niebo i nową ziemię” okazują się jak najbardziej realnymi.

⁵⁰² O możliwości jedynie „czasowego” a nie wiecznego charakteru piekła pisze min. W. Hryniewicz w następujących swoich pozycjach książkowych: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, dz. cyt., s. 95-116; Tenże, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005, s. s. 104-119; Tenże, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006, s. 155-183.

⁵⁰³ Zob. S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg uczony i mystyk*, dz. cyt., s. 304-305.

⁵⁰⁴ O możliwości wiecznego potępienia mówi również Jan Paweł II: „[...] Problem piekła zawsze niepokoił wielkie umysły w Kościele od samego początku, od Orygenesza, aż do naszych czasów, do Michała Bułhakowa i Hansa Ursa von Balthasara. Dawne Sobory odrzuciły teorię tak zwanej *apokatastazy ostatecznej*, według której świat po zniszczeniu zostanie odnowiony, a wszelkie stworzenie dostąpi zbawienia; teorię, która pośrednio znosiła piekło. Problem jednak pozostał. Czy może Bóg, który tak umiłował człowieka, zgodzić się na to, aby tenże Go odrzucił i przez to został skazany na męki wieczne? A jednak słowa Chrystusa są jednoznaczne. U Mateusza wyraźnie mówi o tych, którzy pójdą na męki wieczne (por. 25, 46). [...] Równocześnie jest jednak coś takiego w samej ludzkiej świadomości moralnej, co broni się przed utratą tej perspektywy: czy Bóg, który jest miłością, nie jest także ostateczną sprawiedliwością? Czy może się zgodzić na te straszliwe zbrodnie, czy mogą one przejść bezkarnie? Czy kara ostateczna nie jest w jakimś sensie potrzebna dla uzyskania równowagi moralnej w tak bardzo zakłóconych dziejach ludzkości? Czy piekło nie jest poniekąd ostatnią <deską ratunku>

artystów”, a więc ludzi, którzy nade wszystko zajmowali się „doskonałością dzieła”, a nie mieli na względzie dobra bliźnich.

A w części dwudziestej traktatu opatrzonej tytułem „Granica”, Miłosz pisze o swoim śnie, którego treścią było „przekraczanie granicy”, to znaczy progu śmierci. Wszystko, czego doświadczamy „po tej stronie” rzeczywistości, jest określone, zdefiniowane, poddane osądowi rozumu. Za to „po tamtej stronie”, za progiem śmierci, czeka nas nieznane, nieokreślone, niemożliwe do zobaczenia, dotknięcia, usłyszenia i posmakowania. Tam są – jeśli są! – „rzeczy” inne, pozostające dla nas w poznawczym mroku. Nie obserwujemy wielkiej radości, z jaką ludzie przekraczaliby tę granicę, jest raczej stan niepewności, „ociągania się”, jak gdyby to, co ma nas tam spotkać wcale nie było szczęściem⁵⁰⁵. Postawa „sceptyczna” poety względem przedmiotu wiary religijnej wcale nie wyklucza jego akceptacji dla mających miejsce religijnych obrzędów. Miłoszowi „jest [...] dobrze w modlącym się tłumie”. To właśnie poczucie wspólnoty stanowi ważką pomoc, gruntuje sensowność bytu poety i wszystkich innych, istniejących obok niego. Miłosz ma świadomość godności człowieka, jako stworzenia „niewiele niższego / od niebieskich mocy”. Ludzie oddający chwałę Bogu – mimo swojej fizycznej niedoskonałości, czy nawet „brzydoty” – ze względu na pokrewieństwo duchowe ze Stwórcą, „są czyści”. Wspólnotowy wymiar uczestnictwa w obrzędzie, jest wobec tego dla poety sposobem pokonania „przeciwieństwa” – „pomiędzy prywatną religią i religią obrzędu”⁵⁰⁶. W ten sposób Miłosz deklaruje j a w n ą p r z y n a l e ż n o ś ć d o K o ś c i o ła, co przecież nie pozostaje bez znaczenia zarówno ze względu na jego g n o s t y c k i e i m a n i c h e j s k i e predylekcje.

Śmiało postawić można tezę, iż poetyckie dzieło Czesława Miłosza, a zwłaszcza jego metafizyczny wymiar przejawiający się w eksponowaniu pierwiastka istnienia, a także jego zainteresowania naturą i jej związkami ze złem, były skutkiem eschatologicznych zainteresowań poety. Te ostatnie zaś ogniskowały się wokół pism mistycznych, hermetycznych i ezoterycznych, daleko wykraczając poza szeroko rozumiane chrześcijaństwo, zarazem poeta pod koniec życia w jednoznaczny sposób deklarował chęć „nieodbiegania od katolickiej ortodoksji” dając temu wyraz w skutecznej próbie nawiązania dialogu z Janem Pawłem II⁵⁰⁷.

dla świadomości moralnej człowieka?”. Por. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 140-141.

⁵⁰⁵ „[...] Po tej stronie zielony puszysty dywan, / a to są wierzchołki drzew tropikalnego lasu, / szybujemy nad nimi my, ptaki. // Po tamtej stronie żadnej rzeczy, którą moglibyśmy / zobaczyć, dotknąć, usłyszeć, posmakować. [...]”. DP 218/5.

⁵⁰⁶ Fakt ten nie przeszkadza poecie zarazem stwierdzić swojego religijnego nastawienia: „[...] Naturalnie, jestem sceptyczny, ale razem śpiewam[...]”. DP 218/5.

⁵⁰⁷ Wydaje się, że Miłosz patrzy na rzeczywistość z heterodoksyjnego punktu widzenia, dla którego katolicyzm jest j e d n y m z m o ż l i w y c h r o z w i ą z a ń. Zarazem jednak w „ostatnim liście” do Jana Pawła II znajdujemy taką oto wypowiedź poety przytoczoną przez Karola Wojtyłę w odpowiedzi na wiadomość o śmierci poety w liście skierowanym na ręce kardynała Franciszka Macharskiego napisanym przez papieża w Castel Gandolfo 25 sierpnia 2004 roku: „Wiek zmienia perspektywę i kiedy byłem młody zwracałem się przez poetę o błogosławieństwo papieskie uchodziło za niestosowność. A to właśnie jest przedmiotem mojej troski, bo w ciągu ostatnich lat pisałem wiersze z myślą o nieodbieganiu od katolickiej ortodoksji i nie wiem, jak w rezultacie to wychodziło. Proszę więc o słowa potwierdzające moje dążenie do wspólnego nam celu [wszystkie podkr. moje – M.D.]. Oby spełniła się obietnica Chrystusowa w Dzień Zmartwychwstania Pańskiego”. Na te słowa Jan Paweł II udziela następującej odpowiedzi: „Pisze Pan, że przedmiotem Jego troski było <nieodbieganie od katolickiej ortodoksji> w Pańskiej twórczości. Jestem przekonany, że takie nastawienie Poety jest decydujące. W tym sensie cieszę się, że mogę potwierdzić [wszystkie podkr. M.D.] Pańskie słowa o <dążeniu do wspólnego nam celu>”. Zob. List Jana Pawła II, „Kwartalnik Artystyczny” 2004, nr 3 (43), s. 119. W kontekście wyżej zaprezentowanej wymiany myśli między Czesławem Miłoszem a najwyższym zwierzchnikiem Kościoła Rzymskokatolickiego (i też poetą!) na uwagę zasługuje wyrażona przez Autora „Trzech zim” chęć poddania się magisterium Kościoła. Czyż bowiem jest „słowo potwierdzające”, jak nie formą uznania za p r a w o w i e r n e, a więc zgodne

d). „Orfeusz i Eurydyka” albo śmiertelność poszukująca przetrwania

Ostatnim testem, jakiemu przyjrzymy się jest poemat „Orfeusz i Eurydyka” (OE 271/5), który Czesław Miłosz pisał w sierpniu i wrześniu 2002 roku⁵⁰⁸. Czym zatem jest ów poemat? Zstępowaniem poety w świat podziemny, jak czynili to Dante i Swedenborg? A może kolejną rozprawą z wyobrażeniami eschatologicznymi będącymi jedną z najważniejszych dominant w twórczości Autora „*Poematu o czasie zastygłym*”? Paradoksalnie Miłosz u kresu swojej twórczej i egzystencjalnej drogi staje u początku. Staje „przy wejściu do Hadesu”, jak gdyby raz jeszcze pragnął empirycznie dokonać przeglądu zaświatów; jak gdyby chciał się zmierzyć ostatni raz ze swoim Wielkim i Niedokończonym tematem: śmiertelności poszukującej formuły przetrwania; zachowania własnego bytu⁵⁰⁹.

„Stojąc na płytach chodnika przy wejściu do Hadesu
Orfeusz kulił się w porywistym wietrze,
Który targał jego płaszczem, toczył kłęby mgły,
Miotał się w liściach drzew. Światła aut
Za każdym napływem mgły przygasaly.

Zatrzymał się przed oszklonymi drzwiami, niepewny
Czy starczy mu sił w tej o s t a t n i e j p r ó b i e. [podkr. M.D.]

[...]”.

OE 271/5

Mit o Orfeuszu i Eurydyce należy do najstarszych mitów kultury śródziemnomorskiej⁵¹⁰, zarazem na wiele sposobów poddawany był eksploracji w literaturze. Dość wymienić tutaj choćby słynne „*Sonet do Orfeusza*” Rainera Marii Rilkego⁵¹¹, czy też „*Wiersz ostatni*” Aleksandra Wata⁵¹². Nie będziemy zajmowali się w naszej analizie wszystkimi możliwymi kontekstami, raczej skupimy się na tym, co stanowi centralny punkt zainteresowania niniejszego studium, to znaczy na kwestiach natury eschatologicznej w kontekście antropologicznym⁵¹³.

z nauką Kościoła, treści zawartych w poetyckich utworach. W ten sposób mielibyśmy do czynienia z sytuacją bez precedensu: oto bowiem poeta stara się uzgodnić swoją t w ó r c z o ś ć (a więc wynieść ją ponad czysto artystyczny walor!) z treścią w i a r y głoszącej przez Kościół Katolicki dotyczącą świata i człowieka. Innymi słowy: zamiarem Miłosza było t w o r z e n i e z otwarciem się na taki s e n s, którego nie sposób zamknąć jedynie w ramach nauk empirycznych; było tworzenie o wyraźnie e s c h a t o l o g i c z n y m n a c h y l e n i u, w którym ostateczny sens przekroczyć musi ograniczone ramy ludzkiego rozumu.

⁵⁰⁸ Bezpośrednim powodem napisania tego przejmującego tekstu była niespodziewana śmierć drugiej żony poety – Carol. Pierwotny druk poematu ukazał się na łamach „Tygodnika Powszechnego” 2002, nr 40, s. 9.

⁵⁰⁹ Można zatem z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że ów poemat, podobnie jak „*Traktat teologiczny*”, dopominał się swojego twórczego wyrazu, a osobista tragedia Autora przypieczętowała jedynie miała jego powstanie. Innymi słowy: napisanie „*Orfeusza i Eurydyki*” podyktowane zostało przez samą rozwijającą się wewnętrzną logikę twórczości Miłosza, i jako takie stanowi ważki punkt jego poetyckiego światoodczucia.

⁵¹⁰ Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 353-361.

⁵¹¹ Zob. R. M. Rilke, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1993, s. 245-302. O podobieństwach między poematem Miłosza a sonetami Rilkego zob. J. Zieliński, *Odejście Hermesa. Wokół poematu Miłosza <Orfeusz i Eurydyka>*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 7, s. 13.

⁵¹² A. Wat, *Poezje zebrane*, Kraków 1992, s. 353.

⁵¹³ Dość powiedzieć, że Cezary Rowiński wyróżnia trzy uniwersalne znaczenia mitu o Orfeuszu i Eurydyce: Pierwsze – zogniskowane jest wokół siły muzyki (poezji lirycznej), jako najdoskonalszej ze sztuk ogarniającej swym zasięgiem cały świat natury. Drugie – mit opowiada o mocy miłości małżeńskiej, która nawet mimo śmierci jednego z małżonków, zdolna jest w drugim – żyjącym do heroicznego czynu zstąpienia do piekieł

Czym wobec tego jest „ostatnia próba” o której pisze Czesław Miłosz? Wydaje się, że nade wszystko chodzi tutaj o wejście w przestrzeń eschatologiczną; o przełamanie (cokolwiek miałyby to znaczyć) paradygmatu czasowości i wkroczenie w rzeczywistość „a-czasową”; w świat, w którym ramy mitu stanowią tło do możliwości postawienia na nowo najistotniejszych pytań natury eschatologicznej. Innymi słowy: poeta wybiera się do Hadesu, a raczej Piekła⁵¹⁴, nie tyle (tylko!) po to, by zeń wyciągnąć swoją ukochaną, ale nade wszystko w celu zdiagnozowania własnej świadomości eschatologicznej. Powiedzmy to jeszcze inaczej: kiedy poeta – jak powiada „zjeżdża piętro po piętrze, sto, trzysta, w dół”, to „Miał świadomość, że znalazł się w Nigdzie” (OE 271/5), to znaczy ma świadomość że świat „podziemny” nie jest takim światem jak nasz (choć podlega on wizualizacji) i nijak do niego mają się nasze o nim wyobrażenia. Świat „Nigdzie” nie jest „nie-światem”, ale nie jest również „tym światem”, jaki podpada pod nasze zmysły⁵¹⁵. Jest to zatem „inny” świat – świat bez przestrzennego umiejscowienia („Nigdzie”⁵¹⁶) świat archetypiczny – rudymenarna rzeczywistość ugruntowana na – co ważne – istnieniu umarłych oraz istnieniu Piekła.

„[...] Miał świadomość, że znalazł się w Nigdzie. [podkr. M.D.]
Pod tysiącami zastępych stuleci,
Na prochowisku zetlałych pokoleń,
To królestwo zdawało się nie mieć dna ni kresu.
Otaczały go twarze tłoczących się cieni.
Niektóre rozpoznawał. Czuł rytm swojej krwi.
Czuł mocno swoje życie razem z jego winą
I bał się spotkać tych, którym wyrządził zło.
A oni stracili zdolność pamiętania.
Patrzyli jakby obok, na tamto obojętni.

[...].”

OE 271/5

Tak więc jest to świat, który żyje, choć jego życie posiada różne parametry od tych, które są nam znane w doczesności, jak choćby ten, że mieszkańcy piekielnej przestrzeni „stracili zdolność pamiętania” (OE 271/5). To – jeśli można tak to nazwać – świat czystej eschatologii, to znaczy takiej w której pozbyliśmy się uprzednich wyobrażeń wyniesionych z predylekcji umysłu do myślenia w kategoriach przyczyny i skutku oraz czasu i przestrzeni. Rzeczywistość „Nigdzie” jest wobec tego czymś na kształt najgłębszego pokładu wspólnego

w celu odzyskania współmałżonka. Trzecie znaczenie – w micie eksponowany jest motyw podróży w zaświaty w której człowiek pragnie wydrzeć bogom tajemnicę nieśmiertelności. Por. C. Rowiński, *Mit, człowiek, literatura*, Warszawa 1992, s. 105-106.

⁵¹⁴ Józef Olejniczak, jak się wydaje słusznie, powiada: „Pytanie, moim zdaniem zasadne, jakie rodzi się w efekcie zestawienia fragmentu *Orfeusza i Eurydyki* Miłosza z *Boską Komedią* musi dotyczyć kwestii podstawowej. W przestrzeni którego mitu – orfickiego, czy dantejskiego – prowadzi tekst Miłosza? Poeta z poematu Miłosza to bez wątpienia Orfeusz, ale w strukturze głębokiej bliżej tu do dantejskiego piekła [podkr. moje – M.D.]...”. J. Olejniczak, *Eurydyka, Orfeusz, Miłosz, miłość, śmierć, poezja...*, „Świat i Słowo” 2006, nr 1 (6), s. 186.

⁵¹⁵ Anna Legeżyńska zauważa: „Miłosz nie przedstawia Hadesu – choć opisuje ziemię. Jego <nigdzie> nie jest nicością, lecz też nie daje wyrazić się słowami. Konwencje opisu (sztuki) okazują się zapewne nazbyt zużyte, by wyrazić Niewyraźalne. Przestrzeń wędrowki Orfeusza jest w Miłoszowym poemacie przestrzenią spotkania ze śmiercią, która poraża i przeraża, wywołując doznanie wzniosłości”. A. Legeżyńska, *Muzyka ziemską, muzyka ziemi*, „Polonistyka” 2003, nr 5, s. 311.

⁵¹⁶ Przywołać tutaj możemy Różewicza „Nico” (niczego), jako rudymenarną, antytetyczną postać „Cosia” (czegoś).

doświadczenia człowieka jako takiego, pokładu, w którym nic co należało do świata empirycznego nie zostało zanegowane, zwłaszcza zaś wszelkiego rodzaju etyczne odniesienia („bał się spotkać tych, którym wyrządził zło”⁵¹⁷), choć zarazem wszystko, co teraz obdarzone jest jakąś być może ułomną formą egzystencji („obojętność”, brak zainteresowania – „patrzyli jakby obok”) posiada sobie tylko właściwą autonomię. Tak więc świat „Nigdzie” rzeczywiście istnieje i posiada wyróżniające go cechy. Poeta zstępując w podziemne czeluści za swój oręż obronny ma „lirę dziewięciostrunną”, a zatem jeden z najważniejszych atrybutów poezji i muzyki należących do Orfeusza. Jak podają mityczne przekazy jeszcze zanim Orfeusz dostał się do labiryntu Tartaru „nie tylko czarował dzikie zwierzęta, ale nawet drzewa i skały zmuszał do poruszania się zgodnie z dźwiękiem jego muzyki”⁵¹⁸.

Miłosz dokonuje modyfikacji mitu. W wersji oryginalnej podczas wędrówki Orfeusz nieustannie gra na lirze, a Persefona kroczy za nim wiedziona taktami muzyki⁵¹⁹. Natomiast, poemat Autora „*Drugiej przestrzeni*” milczy na temat muzyki. Słysząc jedynie „Stukanie jego sandałów i drobny tupot / Jej nóg splecionych suknią jak całunem” (OE 271/5). Bohater Miłosza jest k i m ś innym od mitycznego Orfeusza. Oto jego współczesna odsłona; ktoś, kto musi zmagać się z w ł a s n ą n i e w i a r ą; ktoś, komu nie łatwo przychodzi przekroczyć kondycję wyznaczoną przez punkt graniczny, jakim jest nasza ludzka ś m i e r t e l n o ś ć. Miłoszowski Orfeusz w zmaganiu z nieuchronnością śmierci nie traci miłości, bo tej pozostał wierny, i ta w końcu zawiodła go w piekielne odmęty, lecz traci coś więcej – nadzieję na z m a r t w y c h w s t a n i e⁵²⁰.

„[...]”
 Kiedy zaczynał iść, odzywał się ich dwutakt
 [...]”
 Pod jego wiarą urosło zwątpienie
 I opłatało go jak chłodny powój.
 Nie umiejący płakać, płakał nad utratą
 Ludzkich nadziei na z m a r t w y c h p o w s t a n i e,⁵²¹
 Bo teraz był jak każdy śmiertelny,
 Jego lira milczała i śnił bez obrony.
 Wiedział, że musi wierzyć i nie umiał wierzyć.
 [wszystkie podkr. M.D.]
 [...]”.

OE 271/5

A zatem zdaje się rozpadać ów śmiały e s c h a t o l o g i c z n y koncept Wielkiego Powrotu. Koncept będący dla Czesława Miłosza największym intelektualnym, artystycznym i egzystencjalnym wyzwaniem. Orfeuszowi zabrakło w i a r y.

⁵¹⁷ Fakt ten świadczyć może o więzi istniejącej między oboma światami: więzi m o r a l n e j.

⁵¹⁸ R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1982, s. 169.

⁵¹⁹ Tamże, s. 109-112.

⁵²⁰ Marek Zaleski pisze: „Orfeusz i Eurydyka kładzie kres tak silnie obecnej w twórczości Miłosza nadziei na zmartwychwstanie tego, co było w słowie. Słowo Miłoszowskie chce być słowem hymnicznym, chce słać to, co <jest> i chce rezurekcji tego, co było. Ale jest tylko epitaforium dla emocji, nie może wywołać z niebytu do istnienia, oddać sprawiedliwość temu, co było. Nasza wiedza o właściwej językowi retoryczności staje się sprawczynią deziluzji”. M. Zaleski, *Zamiast „Teksty Drugie”* 2003, nr 5, s. 54.

⁵²¹ Przypomina to inny utwór poety: „Na pożegnanie mojej żony Janiny” (K 157/4), w którym Miłosz pisze: „[...] Dusze w czyśćcu goreją. Heraklit szalony / Patrzy, jak płomień trawi fundamenty świata. / Czy wierze w ciało zmartwychwstanie? Nie tego popiołu. [...]”. K 157/4.

e). „Credo” wobec skradzionego świata

Tadeusza Różewicza „Credo”⁵²² (KKW 83), wydaje się być tekstem, w którym poeta dokonuje – być może ostatniego – rozrachunku ze światem jaki mu się jawi. Warto w tym miejscu zapytać, o to, w jakim sensie „Credo” potraktować możemy jako poemat eschatologiczny? Wydaje się, że jedyną słuszną odpowiedzią na wyżej postawione pytanie jest zwrócenie uwagi na „ostateczność”, definitywność oglądu świata, który zarówno w swej zmienności, jak i trwaniu zdaje się posiadać pewne stałe, wyróżniające się cechy. Poemat ten jest zatem o tyle „wyznaniem”, co oglądem stanowiąc próbę zmierzenia się z prawdą o rzeczywistości, w której punkt ciężkości ze sfery metafizycznej i eschatologicznej przesunął się w stronę doczesności podporządkowanej wszechwładnie panującemu zyskowi. Dlatego symptomatyczny wydaje się być już sam tytuł pierwszej części poematu – „nadchodzi”. Możemy pytać, co nadchodzi? A raczej Kto? Pierwszą odpowiedzią, jakiej udziela nam Autor jest odpowiedź – co niezwykle ważne! – o proveniencji duchowej: nadchodzi bowiem „Książę tego świata” w przebraniu „masce”, „kapturze”, „kominiarce”; nadchodzi „Sponsor” i „Mecenas”; nadchodzi wreszcie Ktoś, kto pragnie wziąć nas za rękę, wskazać drogę, poprowadzić...

„nadchodzi wielki
Sponsor mecenas
w masce w kapturze
w kominiarce na głowie
uważaj dziecię bo kominiarz
cię porwie Książę tego świata
ojciec chrzestny

nadchodzi dobrodziej
[...]

KKW 83

Zwróćmy uwagę na fakt, iż wszystkie te czynności świadczą ni mniej, ni więcej o utracie przez człowieka samodzielności, jakiejś rudymen tarnej formy samostanowienia, i co za tym idzie odpowiedzialności za własne postępowanie. Człowiek stał się „powolny” Złemu; stał się kimś, kto utracił zdolność do samodzielnego, niepodległego bytowania. A jeśli tak, to utracił coś, dzięki czemu mógł pielegnować w samym sobie przestrzeń wolności; mógł czuć się podmiotem określającym przestrzeń własnego egzystencjalnego zaangażowania. Tak więc przyjsie Złego staje się niczym innym jak antropologicznym kataklizmem doprowadzającym do osobowościowego i duchowego ubezwłasnowolnienia człowieka. To, co najbardziej boli Różewicza, to utrata przez człowieka przestrzeni wewnętrznej; tej przestrzeni, dzięki której mógł on manifestować swoją bytową suwerenność.

Czas i świat, w którym żyjemy zdaje się być, powiada poeta, widowiskiem wielkiego Okłamania i nie mniejszego Zwiedzenia. Oto „Książę tego świata” dokonuje wielkich zakupów; oto nagradza naszą naiwność, kupuje nas „nagrodami” i „ułamkami procentów”, obiecując „góre papierów wartościowych / bez wartości” KKW 83. Jeśli jest jakaś eschatologiczność; jakaś definitywność, o której coraz mniej mamy do powiedzenia, to z pewnością jest nią nachalne, narzucające się działanie Złego. Interesujące, że Autor „Płaskorzeźby” kulturę uważa za tą sferę, w której działanie „Księcia tego świata” widać

⁵²² Skrócona wersja poematu pojawiła się w tomie „cóż z tego że we śnie” z 2006 roku, który włączony do ostatniego – czwartego tomu poezji zebranych, nie ukazał się jako odrębne, zwarte wydawnictwo. Por. „Credo (fragmenty)” CTŚ 344/4.

z całą oczywistością. W podobny sposób myśli Jerzy Nowosielski dostrzegając w malarstwie Francisa Bacona przejaw demoniczności sztuki. Tutaj zło osiąga byt substancjalny, możemy zobaczyć Oblicze Antychrysta⁵²³. Dla Nowosielskiego, będącego *nota bene* przyjacielem Tadeusza Różewicza fakt pojawienia się w twórczej świadomości obecności osobowego zła jest znakiem nadejścia czasów ostatecznych. Na inny wymiar działania Złego wskazuje Autor „Wyjścia”. Zły kupuje ludzi „nagrodami”. Dlatego „siedząc na parnacie” tak naprawdę znajdujemy się w dłoni Diabła. A ten ostatni z یشie królewskim gestem rozdaje karty w grze, której celem jest totalna destrukcja („świątynie banki”, „wrota cmentarne”, „krematoria”, „ściany śmierci”). Należy, postuluje Różewicz, słuchać „trzciny myślącej”⁵²⁴, czyli Człowieka. Ale ten postulat wydaje się być niemożliwym do spełnienia. To nie człowiek przez wielkie „C” rządzi światem, lecz:

„[...]”

Złoty Cielec⁵²⁵ gasi pragnienie
czarnym złotem
[...]

KKW 83

Tę część poematu Autor kończy słowami: „[...] Pan Baryłka i Pangrenspan⁵²⁶ / i Harry Potter⁵²⁷ rządzą jeszcze / naszym światem”. KKW 83. Jednak najbardziej intrygującą jest trzecia część poematu. To w niej pada myśl o یشie eschatologicznym wydzwisku: świat, w którym żyjemy nie jest p r a d z i w y m światem; nie jest rzeczywistością właściwą; światem takim, jaki m a być. Żyjemy wobec tego w obrębie wielkiego skłamania rzeczywistości. Trwamy w świecie będącym ledwie imitacją, podróbką, towarem zastępczym – „światem fałszywym”, którego wyróżnikami stają się „złoto”, „krew” i „ropa”. To jest świat

⁵²³ J. Nowosielski tak oto mówi o Baconie: „To jest absolutnie doskonale unaocznienie zła. To niejako potwierdzenie w sztuce intuicji manichejskich. Zło, które w taki sposób manifestuje się za pośrednictwem formy artystycznej, zdaje się posiadać p o z y t y w n e s u b s t a n c j o n a l n e, o s o b o w e i s t n i e n i e. Albowiem jedynie posiadając substancjonalny byt, zło zdolne jest nasycić formę artystyczną. Taka niepokojąca rzeczywistość artystyczna zaistniała dopiero w naszych czasach, sztuce dawnej obce były tego rodzaju doświadczenia. Zło ucieleśniało się dopiero w realizacjach Bacona. Wydaje mi się, że fakt, iż zaistniała taka możliwość, stanowi c z a s ó w o s t a t e c z n y c h. Zło w sztuce Bacona jest tak nieskończenie groźne właśnie dlatego, że zdaje się posiadać byt substancjonalny. [...] całkiem poważnie uważam, że sytuacja, w której zaistniała możliwość osobowego pojawienia się zła w sztuce, po prostu nosi znamiona nadejścia c z a s ó w A n t y c h r y s t a. Pojawienie się pozytywnej pod względem artystycznym manifestacji zła w sztuce dlatego tak niesłychanie mnie niepokoi, że wskazuje na to, iż Antychryst już o s o b o w o d z i a ł a [wszystkie podkr. moje – M.D.] w naszej świadomości. [...] Osoba to jest oblicze. Fakt, że nastąpiło wcielenie Drugiej Osoby Boskiej, miał określone konsekwencje artystyczne. Mogliśmy i możemy w sztuce zobaczyć Oblicze Chrystusa, Boga Wcielonego. A obecnie możemy oglądać również i oblicze Antychrysta”. Por. Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2009, s. 239-240.

⁵²⁴ To oczywiście aluzja do słynnego fragmentu z „Myśli” B. Pascala. Francuski filozof pisze: „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym.” B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 140.

⁵²⁵ Nietrudno odczytać tutaj biblijne konotacje. „Złoty Cielec” stanowi oczywistą aluzję do „Księgi Wyjścia”. Por. Wj 32, 1-24. W „Credo” (KKW 83) odnaleźć możemy także inne fragmenty, które skojarzyć możemy z tekstami Starego i Nowego Testamentu, jak choćby: „grosik (ale nie wdowi)” – wskazanie Chrystusa na ofiarę wdowy. Zob. Łk 21, 1-4; „w ognistym piecu cenzury” – opowiadanie o trzech młodzieńcach w piecu ognistym. Por. Dn 3, 8-97; czy też „kto ma uszy ku słuchaniu / niechaj słucha” KKW 83.

⁵²⁶ To aluzja do wieloletniego szefa Rezerwy Federalnej „FED” Allana Greenspana.

⁵²⁷ Chodzi oczywiście o cykl książek dla młodzieży o małym czarodzieju Harrym Potterze autorstwa angielskiej pisarki J. Rowling, które swoimi wielomilionowymi nakładami zdystansowały wszystkie inne powieści.

podarowany nam (podstępnie „podsunięty”) przez Diabła. I, co najważniejsze: prawdziwy dramat człowieka polega na nieznajomości p r a w d z i e g o⁵²⁸ świata. Poeta pisze:

„[...]

największą prawdą XXI wieku
i największą tajemnicą jest TO⁵²⁹
że nie ma prawdy
prawdziwy świat
został skradziony ludziom
i bogom
na to miejsce Książę tego świata
podsunął ostatnim ludziom⁵³⁰
świat fałszywy
ociekający złotem krwią ropy

[...]”

KKW 83

Wyprawa w świat staje się zatem dla poety – o czym doskonale wie! – wyprawą po „złote runo nicości”⁵³¹, skoro w skłamanej i skradzionej rzeczywistości zostać „poszukiwaczem prawdy / i piękna”⁵³² KKW 83.

⁵²⁸ Tak sformułowana konkluzja w oczywisty sposób prowadzi nas w rejony eschatologii. Skoro bowiem świat (rzeczywistość), z jakim mamy t e r a z do czynienia okazuje się czymś nie prawdziwym, skłamanym, to świat prawdziwy musi z konieczności posiadać cechy r ó ż n e od tych, jakie mu przypisujemy, za pomocą naszych przyrodzonych zdolności poznawczych. A jeśli tak, to musi być to świat istniejący w i n n y m, różnym od naszego wymiarze; świat przełamujący prawo przyczyny i skutku; świat, w którym przestaną obowiązywać reguły niemożliwe do usunięcia z naszego, obecnego świata, jak choćby powszechne prawo ś m i e r c i. W ten sposób n o w y – i n n y świat nabiera cech przynależnych rzeczywistości ostatecznej, eschatologicznej.

⁵²⁹ Wydaje się, że użycie tutaj przez Różewicza wielkich liter m o ż e stanowić wyraz podjęcia dyskusji z tytułowym utworem Miłosza z tomu „To” z 2000 roku. Przypomnijmy, że dla tego ostatniego „TO” jest bowiem tym: „[...] czego nie podejmuje się nazwać. // TO jest podobne do myśli bezdomnego, kiedy idzie po mroźnym, obcym mieście. [...] TO może być porównane do nieruchomej twarzy kogoś, kto pojął, że został opuszczony na zawsze [...]”. „TO” T 83/5. Sam Autor „Trzech zim” stroni od precyzyjnego dookreślenia, czym jest dla niego owo tajemnicze „TO”. Wydaje mi się, że można określić je stanem bliskim „przerażenia” ogromem rzeczywistości i jej niemożliwością ujęcia za pomocą prostych formuł. Zob. M. Dzień, *W stronę przerażenia*, „Kwartalnik Artystyczny” 2000, nr 4, s. 176-182. Kiedy T. Różewicz powiada, że jedyną tajemnicą świata jest b r a k p r a w d y, a sam świat jest „podrobionym”, widzimy rozziw między naszymi Autorami. Dla Miłosza prawda o świecie jako takim; świecie – co prawda ułomnym, bo naznaczonym tragedią archetypicznej skazy – nie przestaje być jednak podstawą o n t o l o g i i. Dla Różewicza właśnie ta podstawa zostaje w sposób radykalny z a n e g o w a n a. Tutaj drogi naszych poetów w sposób jawny się rozchodzą. Miłosz pragnie powrotu do rzeczywistości przedustawnej, podczas, gdy dla Różewicza tego rodzaju powrót z samej definicji staje się niemożliwym, skoro nigdy człowiekowi prawdziwy świat nie był dany. Nie ma zatem do czego wracać, co najwyżej należałoby s t w o r z y ć zupełnie nowy, inny w radykalnym tego słowa znaczeniu świat. Należałoby dokonać nowego aktu stworzenia (powołania do istnienia) rzeczywistości. Tak więc prawda o istnieniu Diabła – co brzmi zaskakująco! – okazuje się w istocie swojej o wiele bardziej brzemienną w skutkach; jest to prawda o nieusuwalnej skazie, fałszu immanentnie wpisanym w świat. Dla Miłosza takie spojrzenie na rzeczywistość, jakie ujawnia Różewicz może oznaczać jedynie przejaw największej z możliwych herezji.

⁵³⁰ Sformułowanie – „ostatni ludzie” może odnosić się albo do ludzi, którzy „ostatnimi czasy” żyli (albo żyją), czyli są nam współcześni; bądź też może ono posiadać charakter wskazujący na „ostatnich ludzi” w sensie tych, po których już innych nie będzie; ludzi żyjących przy końcu czasów. W tym ostatnim rozumieniu Różewicz pisząc o „ostatnich ludziach” wkracza w przestrzeń eschatologiczną.

Podsumowując wyżej poczynione rozpoznania sformułować możemy następujące wnioski:

1. Miłosz powołuje się na interpretację archetypicznego Upadku pierwszych ludzi autorstwa E. Swedenborga. Dla tego ostatniego archetypiczny Adam popada w pułapkę samouwielbienia, **solipsystycznej miłości**, czego skutkiem jest ludzki egoizm (NZ 30/4).
2. Piekła, o których pisze Autor „*Dalszych okolic*” okazują się nieomal **empiryczną przestrzenią**, w której wykorzystane są rekwizyty dobrze nam znane z doczesnego życia. Jednak ludzie przebywający w zaświatach trwają w pozaczasowej strefie („niby-czas”), gdzie wszystko, co im się wydarza, i w czym biorą udział okazuje się „pozorem” („grali w niby-karty”). Tak więc jest to świat pozoru, **ontologicznego skłamania** i przywodzącej na myśl gnostyckie koncepcje, zwłaszcza Marcjona („*Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada. VI. Oskarżyciel*” GWS 168/3) utraty **jasności** umysłu („*Po drugiej stronie*” GZ 18/3). Poeta pisząc o „geografii zaświatów” uważa, że „każdy jaki był, tak i widzi” („*Werki*” DP 174/5). A więc jakość naszej pośmiertnej egzystencji zależy od naszych zdolności percepcyjnych – powołując się na W. Blake’a, Miłosz napisze – „jest to kraina wiecznych intelektualnych łowów” („*Niebiańskie*” WO 305/5). W takiej koncepcji nic nie mówi się ani o „karze”, ani „nagrodzie”, czyli nie jest w ogóle brany pod uwagę wymiar **moralny** naszego ziemskiego postępowania (DP 174/5).
3. Miłosz idący tropem Swedenborga kreśli zatem przed nami obraz zaświatów odbiegający od chrześcijańskiej ortodoksji. Dla tej ostatniej piekło jest nade wszystko utratą Boga, a o tym nic nie ma w pismach szwedzkiego inżyniera.
4. Dla Autora „*Ziemi Ulro*” niezwykle ważną jest koncepcja **apokatastasis** – odnowienia wszystkich rzeczy przy końcu czasów. Myśl poety o powrocie do utraconego Raju znajduje sprzymierzeńca w pismach św. Grzegorza z Nyssy (GWS 174/3).
5. Chrześcijaństwo nie jest mitologią, ale doktryną opartą na **osobie Jezusa** i jego życiu umiejscowionym w konkretnym czasie i przestrzeni, wobec tego „oczekiwanie końca” staje się wyczekiwaniem „Wybawcy, Nauczyciela” („*Ksiądz Seweryn*” DP 207/5). Poeta pisze o **tęsknocie** zamieszkiwania w eschatologicznej, wiecznej przestrzeni, w której jest Bóg (DP 207/5). Autor mówi o kondycji ludzkiej pełnej wątpliwości – „Tak naprawdę trochę wierzą, a trochę nie wierzą” (DP 207/5). Człowiek pograżył się nieomal zupełnie w artefaktach zapominając o wiecznej perspektywie.
6. Cierpienie jest **tajemnicą** i powinno być rozpatrywane przez pryzmat cierpienia Syna Bożego („*Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko*” NBR 60/5), a jedność mężczyzny i kobiety ma w sobie boski rys, którego najwłaściwszym odzwierciedleniem jest komunია eucharystyczna. To Jezus Chrystus „przyjmuje” nas w „opłatku”, i to On prowadzi mężczyznę i kobietę „w ich własny płomień” („*W Krakowie*” DP 172/5), aby tam mogli odnaleźć samych siebie w innej, eschatologicznej perspektywie.
7. W „*Traktacie teologicznym*” (DP 218/5) Autor uznaje **teologię** za królową nauk, sprzeciwiając się zarazem językowi (i wyobraźni) dekadencji, w jaką świat współcześnie popadł. Traktat teologiczny staje się dla Miłosza wyrazem zadośćuczyna-

⁵³¹ Jak pisał Zbigniew Herbert w „*Przesłaniu Pana Cogito*”. Zob. Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wrocław 1996, s. 88.

⁵³² Oto jeden z tragicznych w swoim wydźwięku rysów w twórczych zabiegach Autora „*Kartoteki*”. Lecz zarazem otwiera się tutaj pole dla eschatologii; otwiera się przestrzeń dla poszukiwania być może utraconego (skradzionego) sensu świata.

nienia za „grzech samolubnej pychy” (DP 218/5). Poeta znajduje w traktacie miejsce na postawienie kwestii, przez całe lata nieujawnionych z obawy przed wyśmianiem i odrzuceniem. Frapował go przede wszystkim **dramat archetypicznych rodziców**. Chciał poznać powody ich Upadku i sposób powrotu do Raju. Zastanawia się nad pierwszym „błyskiem” u zarania wszechświata, znajdując pokrewne teorie u żydowskich kabalistów z księgi „Zohar”, kabały Izaaka Lurii – teoria wycofania się Boga (*cimcum*), oraz „rozbitych naczyń”, i **gnostycko-spirytystyczna koncepcja Heleny Bławatskiej** – mogąca tłumaczyć bunt Lucyfera, nosiciela ciemnego światła, „przeciwko / niepojętej jedności” (DP 218/5). Ten ostatni staje się wyrazicielem sprzeciwu – „Nie” wobec boskiego „Tak” sprowadzając śmierć jako antytezę życia.

8. Drzewo, z którego zrywają owoc archetypiczni rodzice jest „drzewem śmierci”. To drzewo odłączenia, **zapomnienia o Bogu**. Człowiek bowiem żywił nadzieję, że uda mu się „siłą swego umysłu” (gnoza) pokonać śmierć (samozbawienie). Dlatego potrzebny jest „nowy Adam” – Jezus Chrystus, który dzięki wierności wygrywa wojnę „przeciw śmierci”. W ten sposób następuje powrót stworzenia do jedności ze Stwórcą (DP 218/5).
9. Poeta pisze o „normalnym porządku rzeczy”, w którym „silni triumfują, słabi giną, a życie kończy się śmiercią” (DP 218/5). Taki stan bliski jest temu, co zdiagnozował w swojej filozofii A. Schopenhauer. Miłosz mówi, że jedynymi, którzy mogą przeciwstawić się takiemu stanowi są ci, którzy pokładają „ufność w Jezusie Chrystusie” (DP 218/5). Ci ostatni oczekują **paruzji** i nastania **nowego świata**.
10. Miłosz przypomina obecnie istniejące rozbieżności na temat istnienia piekła, oraz przywołuje Swedenborga koncepcję *karmy*, jako samoregulującej się świadomości, co do miejsca, w którym dusza znaleźć ma się po śmierci. Poeta ma także świadomość popełnionego przez samego siebie zła skłaniającego go do smutnej konkluzji: „nie wykluczam mego pójścia do Piekła” (DP 218/5), od razu dodając, iż „byłoby to zapewne piekło artystów” zajętych nade wszystko własną sztuką. Ostatecznie to, co czeka nas po przekroczeniu „granicy” jest **nieznany**, nieokreślonym i niemożliwym do spenetrowania za pomocą naszych zmysłów. Autor przyznaje się do własnego **sceptycyzmu**, choć zarazem dobrze mu w „modlącym się tłumie” (DP 218/5), co oznacza jawne **przyznanie się** do bycia członkiem Kościoła.
11. W „*Orfeuszu i Eurydyce*” (OE 271/5), Miłosz zdaje się poddawać próbie własną **świadomość eschatologiczną** konfrontując ją ze światem „Nigdzie”. Dokonując modyfikacji greckiego mitu, Miłosz zмага się z **wiarą** (i niewiarą) w rzeczywistość eschatologiczną. Ostatecznie koncept Wielkiego Powrotu staje pod znakiem zapytania: „Wiedział, że musi wierzyć i nie umiał wierzyć” (OE 271/5).
12. Tadeusza Różewicza „*Credo*” (KKW 83) przynosi przekonanie o świecie, który został ukradziony przez Diabła. Człowiek nie zna **prawdziwego świata**, a ten, w którym przyszło mu egzystować rządzony jest przez złoto, krew i ropę.
13. Nadejście Złego okazuje się antropologicznym kataklizmem, którego ostatecznym skutkiem jest utrata **wolności** przez człowieka.
14. Obecny świat, zdaniem Autora „*Kartoteki*”, to rzeczywistość **skłamana**, posiadająca wszelkie cechy **schyłkowości** z totalną **destrukcją** człowieczeństwa na czele.

ZAKOŃCZENIE

1. Sumaryczne przedstawienie zagadnień poddanych analizie

Wyżej zaprezentowane studium dotyczyło zagadnienia wizji¹ człowieka w perspektywie eschatologicznej w wybranych utworach poetyckich Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. Problem antropologii w „wychyleniu” na to, co ostatecznie potraktowany został w sposób kompleksowy. Z jednej bowiem strony studium ujawnia uwikłanie treści poddanych analizie utworów w szersze konteksty filozoficzno-teologiczne, z drugiej natomiast ukazuje ich specyfikę wyrażającą się w nieustannym rozrywaniu sztywnego gorsetu doktrynalnego w kierunku ekspresji poetyckiej wizji.

Przypomnijmy, iż powyższe studium składało się z wprowadzenia oraz z trzech części, z których każda wyznaczała osobne – aczkolwiek powiązane z pozostałymi – pole przedmiotowych analiz.

W obszernym wprowadzeniu przedstawiono tło literackie i kulturowe, w którym mieści się przedmiot dalszych analiz. Ponadto opisano temat, przedmiot oraz cel niniejszego studium zwracając uwagę na opis oraz analizę projektu antropologii o nachyleniu eschatologicznym, obecnej w poezji Czesława Miłosza oraz Tadeusza Różewicza. Wiele miejsca poświęcono również na przedstawienie – skrótowe – wyników badań, zwłaszcza literaturoznawczych ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji człowieka zarówno w jego cielesności stającej w perspektywie nieuchronnej śmierci, jak i otwarcia się na możliwość dalszego, pośmiertnego bytowania. Kolejną omówioną kwestią była próba sformułowania metody badawczej, która okazała się modyfikacją hermeneutyki H.G. Gadamera oraz P. Ricoeur’a. W końcu szkicowo przedstawiono strukturę rozprawy oraz jej wewnętrzne napięcia i pytania, które dają możliwość otwarcia na transcendencję.

W części pierwszej, dotyczącej antropologii przedstawiono (w rozdz. I) od strony metodologicznej zagadnienie rozumienia istoty człowieka w świetle jego przyczyn ostatecznych, oraz skoncentrowano się na kondycji człowieka uwikłanego w czasowości, przeżywającego samego siebie w różnorodnych odniesieniach interpersonalnych. Rozdział II podejmuje próbę analizy kilkunastu utworów Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza, w których dochodzi do napięcia między tym, co w człowieku fizyczne (biologiczne), a tym, co przekracza naszą biologiczność w stronę rzeczywistości duchowej. W rozdziale tym mowa jest o syndromie Miłoszowego „człowieka niedokończonego”, a więc takiego, który ujawnia się w nieustannie zmieniających się wyglądach. Poeta budując metafizykę „momentu” ujawnia człowieka, jako byt obdarzony wolnością przekraczającą determinizm wyznaczony przez biologiczność jego natury. W drugiej części tego rozdziału mowa jest o Tadeusza Różewicza koncepcji „człowieka nowego”, jako próbie zbudowania nowej antropologii, a co

¹ Z pełną świadomością mówię raczej o „wizji” niż o „koncepcji”, ta ostatnia bowiem bardziej przynależy do języka filozofii bądź teologii, a przecież poezja to coś, co w swej istocie wymyka się wszelkiemu redukcjonistycznemu dyskursowi, dzięki czemu pozostaje – jeśli można tak powiedzieć – w strukturze własnej tajemnicy niedookreślenia, gwarantowanej przez użyte w niej środki artystycznego wyrazu.

za tym idzie określenia nowego pola dla aksjologii, w którym dominujące znaczenie ma radykalny humanizm. Mowa tutaj jest również o ontycznej kondycji opuszczonego „obrazu”, jako wskazania na niedokończony projekt bytowy, którego symptomem jest absencja Boga. W rozdziale III podjęto temat napięcia na linii tego, co w człowieku indywidualne, nie podlegające redukcji oraz tego, co wyznacza jego gatunkowe parametry. Opisano tutaj syndrom „skazy” natury duchowej określając go jako archetypiczny, a także zwrócono uwagę na filozoficzny realizm stanowiska Autora „*Trzech zim*”, zwłaszcza w jego zainteresowaniach kwestią *esse*. Prezentowana jest również Dunska Szkota koncepcja konstytucji przedmiotu jednostkowego dzięki momentowi „jedności” – *haecceitas* i filozoficzna propozycja Arnolda Gehlena dotycząca ludzkiej twórczości. Rozważono również problem archetypicznej katastrofy upadku człowieka w Raju oraz jego konsekwencje, i „oślnienie” odkryciem przez poetę Jezusa, jako „nowego” Adama. Analizując wybrane utwory Autora „*Kartoteki*” zwrócono uwagę na to, że ogólna forma bytu ludzkiego zorientowana jest aksjologicznie, a sam człowiek posiada nieomal nieograniczone możliwości własnej autokreacji. Opisano momenty, dzięki którym ujawnia się Różewiczowa antropologia „rozproszona”, pozbawiona wszelkich eschatologicznych złudzeń, i w zasadzie międzyludzkiej solidarności znajdująca swoje spełnienie. Rozdział IV poświęcony został różnym wymiarom cielesności człowieka. Opisano tutaj opozycję: „młodość-starość” jawiącą się Miłoszowi jako skutek archetypicznego wygnania, oraz „męskość-kobiecość” wyznaczającą linię dla antropologii „podziału”, antropologii okaleczonej. Przyjrano się również budowanej przez Różewicza wizji cielesności, w której dostrzec możemy elementy wyznaczające wręcz jej quasi-sakralny charakter. W dalszej części rozdziału poddano analizie cielesność dotkniętą cierpieniem, jako element, wobec którego ujawnia się ludzka bezsilność. Ostatni punkt tego rozdziału poświęcony został różewiczowskiemu syndromowi „Twarzy – Oblicza” i umieszczony w szerszym kontekście rozważań z kręgu filozofii dialogu (E. Lévinas). Rozdział V eksponuje kondycję człowieka pogrążonego w stanie „spadania” w nicość. W ten sposób wyznaczona zostaje przestrzeń dla „zdegenerowanej” antropologii, której jednym z przejawów staje się utrata wiary w przedustawny, boski porządek norm etycznych. W rozdziale tym podjęta zostaje również próba przyjrzenia się człowiekowi otwartemu na transcendencję. Wskazano na opisanie przez M. Bubera relacje „Ja” – „Ty” z uwzględnieniem ontologicznego kresu, jakim jest boskie „Ty”. Przedstawiono Miłoszową próbę określenia antropologii maksymalistycznej nie stroniącej od nachylenia eschatologicznego. Rozdział VI podejmuje zagadnienie człowieka wobec dobra i zła moralnego. Przyjrano się tutaj źródłom moralności ze szczególnym uwzględnieniem odpowiedzi na pytanie: *unde malum*? Opisano również związki antropologii z moralnością, przyglądając się różewiczowskiemu poszukiwaniu integralnej wizji antropologicznej. W rozdziale VII podjęto temat człowieka w perspektywie erozji wyobrażeń eschatologicznych: utraty wiary w Niebo i Piekło. Przywołując na myśl F. Dostojewskiego opisano syndrom „pokłonu” Wielkiemu Duchowi Niebytu, jako wyznacznik współczesnych odniesień eschatologicznych, ale również ukazano figurę „Syna człowieczego”, jako ukonkretniającej rzeczywistość przekraczającą fizykalność doczesnego świata.

C z ę ś ć d r u g a niniejszego studium poświęcona została **tanatologii**, jako miejscu, w którym człowiek dochodzi do kresu swojej własnej fizyczności. Rozdział I poświęcony został pamięci, jako funkcji ludzkiego umysłu. Opisane zostały tutaj związki treści pamięci z genetyką, a zwłaszcza z teorią pól morfogenetycznych Ruperta Sheldrake’a wskazującą na istnienie pewnej formy zbiorowej świadomości. Opisano w nim również stosunek naszych Autorów do cielesności skazanej na proces umierania, fizycznego rozkładu jako nieodzownego składnika kondycji ludzkiej. W tym kontekście, jak próbuje pokazać Różewicz, ciało może jawić się nawet w sposób quasi-duchowy przyjmując rolę podmiotu.

Upodmiotowienie ciała sprawia, iż to ostatnie jawić się może jako autonomiczny komunikator ze światem.

W dalszej części rozdziału mowa jest o braku zgody Miłosza na prawo przemijania, i o jego staraniach uwiecznienia momentu. To ostatnie zaś wskazuje na podejmowane przez poetę wysiłki w stronę powrotu do świata przedustawnego, do rzeczywistości archetypicznej, w której objawia się pełnia Bytu. Rozważania o bycie prowadzą Różewicza do przekonania o degradacji bytu, o postępującym procesie anihilacji. „Twarz” ostatecznie wpada w Nic. W rozdziale II opisano empiryczne cechy śmierci, a tej ostatniej przyjrano się z perspektywy punktu granicznego, w którym indywidualne istnienie wpada w swoje egzystencjalne apogeum – *krisis*. Przedstawiono także wybrane historyczne wyobrażenia o śmierci (Heraklit, Epikur, chrześcijaństwo, średniowiecze, Michel de Montaigne, I. Kant, A. Schopenhauer, F. Nietzsche). Rozdział III przynosi rozważania na temat teologii i ontologii śmierci. Według Miłosza, śmierć przekraczając porządek natury wkracza w sferę ponadnaturalną, duchową jawiąc się jako skutek przerwanej w archetypicznym świecie więzi z Bogiem. U Różewicza śmierć człowieka zawsze jest czysto fizykalna; jako pozbawiona eschatologicznych roszczeń wskazuje na perspektywę ostatecznej dehumanizacji, czego wyrazem jest utrata „twarży” i popadnięcie bytu ludzkiego w stan urzeczowienia. W rozdziale IV pochylamy się nad zagadnieniem sztuki umierania – *ars moriendi*. Poddano analizie różewiczowski zabieg personifikacji śmierci, oraz próbę zaprezentowania przez Autora „Wyjścia” metodycznego podejścia do procesu umierania, w czym przypomina on rozważania V. Jankélévitcha na temat śmierci. W ostatnim punkcie tego rozdziału zajęto się zagadnieniem śmierci jako skończonej formy życia fizykalnego każdego bytu ludzkiego. Człowiek wypadając z „kręgu życia” pogrąża się, zdaniem Różewicza bezpowrotnie w śmierci, która ostatecznie jest Nicością. Jednak nawet dla Autora „*Płaskorzeźby*” możliwą staje się hipoteza eschatologiczna, choć oparciem dla tej ostatniej nie jest religijna wiara w zaświaty.

C z ę ś ć t r z e c i a zaprezentowanego wyżej studium wkracza na pole **eschatologiczne**, w którym możemy odnaleźć definitywne dopowiedzenie i ukonkretnienie zasygnalizowanych we wcześniejszych częściach intuicji i interpretacyjnych rozpoznań. W ten sposób antropologia czytana w eschatologicznym „nachyleniu”, może w pełni ujawnić swoje właściwości. W paragrafie stanowiącym wstęp do dywagacji natury eschatologicznej, najpierw zajęto się zagadnieniem wiary, dzięki której człowiek zdolny jest transcendować empirię otaczającego go świata w stronę rzeczywistości eschatologicznej. Dla Różewicza „śmierć” wiary jest czymś ze wszech miar rzeczywistym i determinującym dalszą egzystencję. Stąd wszystko, co religijne okazać się musi fałszywym nawet wtedy, gdy doświadczamy cierpienia i śmierci. Autor „*Nożyka profesora*”, stając po stronie bezwzględnego prawa konieczności, deklaruje zarazem swoją niewiarę, będącą raczej brakiem zgody na istnienie Boga jako fundamentu, dzięki któremu to, co człowiecze uzyskuje swoje definitywne uzasadnienie. W dalszym toku rozważań podejmujemy próbę opisu wyobrażeń eschatologicznych stanowiących jawny sprzeciw wobec wszelkiego rodzaju fizykalnego redukcjonizmu. U Miłosza fakt ten związany będzie z wyznaniem wiary w duszę nieśmiertelną. Zarazem nieustannie byt ludzki narażony jest na trwogę związaną z przeżywaniem własnej kruchości i skończoności i konfrontowaniem ich z nieskończonością, jaka jawi się poza bramą śmierci. Dla Różewicza zaświaty jawią jako „straszne i puste” a gest ich „odpychania” potraktować możemy, jako przejaw tęsknoty za transcendencją, w której możliwym okazałoby się przetrwanie człowieka pomimo konieczności śmierci. Jednak poeta taką perspektywę zdaje się odrzucać. W paragrafie poświęconym eschatologii spełnionej mamy do czynienia z penetracją zaświatów. I tak rozdział I przynosi skoncentrowanie się na problematyce sądu pośmiertnego, gdzie wykorzystano dane zaczerpnięte z Objawienia oraz tradycji judeo-chrześcijańskiej; podjęto próbę analizy motywu zmartwychwstania jako światła

aplikując w tym celu filozoficzną koncepcję Roberta Grosseteste, a także rozróżnienie na światło jako *lux*, i jako *lumen* – przychodzące z innej, eschatologicznej rzeczywistości. W rozdziale tym zajęto się również zagadnieniem „odnowienia wszechrzeczy” – *apokatastasis panton*. Przypomniano tutaj poglądy Orygenesesa. Rozdział II poświęcony został osobom ostatecznym. Przyjrano się tutaj postaci szatana, a także aniołów, których to istnienie dla Miłosza nie budzi żadnych wątpliwości. Temat czystych inteligencji, a zwłaszcza demonów pojawia się w szerszym kontekście teologicznych oraz kulturoznawczych rozjaśnień. U Różewicza temat aniołów pojawia się w horyzoncie dywagacji na temat desakralizacji współczesnej kultury oraz skutków z nią związanych. Temat Boga-Chrystusa u Miłosza pojawia się w wymiarze wolitywno-religijnym, w którym przekonanie o istnieniu Stwórcy wiąże się z Jego wyznawaniem. Bóg okazuje się być transcendentnym, wysoko wyniesionym ponad świat. Natomiast w wymiarze intelektualnym rozpoznajemy balansowanie Autora „*Dalszych okolic*” między przekonaniem o istnieniu lub nieistnieniu Boga. Autor „*Kartoteki*” zagadnienie Boga stawia na pograniczu „odejścia”, opuszczenia świata przez jego Stwórcę, a tęsknoty człowieka za Nim. Różewicz przypomina tutaj postać i naukę D. Bonhoeffera dotyczącą naśladowania Chrystusa. W rozdziale III opisano stany ostateczne: czyścić, jako stan przejściowy; niebo, jako powrót do utraconego Ogrodu, w którym człowiek będzie mógł w pełni doświadczyć Bytu. Innymi słowy: Miłoszowska koncepcja nieba jest próbą dotarcia do krainy archetypów, której kiedyś człowiek został pozbawiony. Stąd u poety pojawia się wielka triada: Raj-Wygnanie-Powrót. Jeśli zaś chodzi o piekło, to jest ono stanem nieoczywistym. Ostatni rozdział tej części traktuje o wybranych narracjach eschatologicznych. Przywołano tutaj postaci i eschatologiczne wyobrażenia E. Swedenborga, W. Blake’a oraz O. W. Miłosza, a także gnostyckie i manichejskie koncepcje dotyczące problemu zmartwychwstania, pośmiertnej egzystencji umarłych i apokatastazy. Omówione zostały tutaj również poematy religijno-eschatologiczne: „*Ksiądz Seweryn*”, w którym zwrócono uwagę na zagadnienie paruzji; „*Traktat teologiczny*”, w którym Miłosz przypomina kabalistyczne koncepcje „Adama Kadmona” oraz źródeł pra-zła – teoria „rozbitych naczyni”. Nawiązano również do filozofii Artura Schopenhauera i jego świata, jako woli. Analiza „*Orfeusza i Eurydyki*” szła w kierunku znalezienia możliwości przetrwania własnej śmiertelności, a różewiczowski poemat „*Credo*” potraktowany został jako egzemplifikacja diagnozy postawionej współczesnemu światu przez Autora „*Kartoteki*”.

2. Podsumowanie: wyniki i metoda badań

Gdyby pokusić się o s u m a r y c z n e – co nie oznacza w tym wypadku wyczerpujące² – przedstawienie wyników naszych poszukiwań s e n s u a n t r o p o l o g i i umieszczonej w h o r y z o n c i e e s c h a t o l o g i c z n y m, stwierdzić możemy iż:

- A. Antropologia Różewicza wyrasta z doświadczenia nieprzekraczalnych ograniczeń ludzkiej fizykalności, podczas gdy antropologia Miłosza głosi chęć powrotu do niebiańskiego archetypicznego pierwowzoru, czegoś na wzór obecnej w żydowskiej kabale figury Adama Kadmona.
- B. Różewicz patrzy na człowieka „od dołu” – od przeżycia jego materialności skazanej na definitywny upadek w doświadczeniu nieuchronności śmierci.
- C. Poezja Autora „*Trzech zim*” widzi człowieka, jako tego, który gubi się w świecie (zarazem mając wobec niego hołdowniczy stosunek), ponieważ rajską tragedią Upadku dotknęła w nim i okaleczyła to, co najważniejsze – rudymentarne przeznaczenie do niczym nieskrępowanej kontemplacji *esse*.
- D. Wydaje się, że Miłosz chciałby wybrać drogę rozumu, choć zdając sobie sprawę z jej ograniczeń, stawia na zachwyt; stawia na ekstatyczne przeżywanie rzeczywistości widzialnego świata. Dla niego niewidzialne jest w widzialnym. Innymi słowy: to, co duchowe znajduje w tym, co materialne nikłą, ale rzeczywistością ścieżką przejawiania się.
- E. U Różewicza człowiek w punkcie wyjścia odarty jest z duchowego wymiaru, stąd też mozolnie musi ledwie odnajdywać ślady czegoś, co ociera się o jakąś formę duchowości. Dlatego tak ważna jest w tym kontekście figura Twarzy, która, jak się zdaje, dąży do bycia Obliczem; Twarzy, która pragnie wyrodzić się ze swojej materialnej powłoki, aby uzyskać status wyglądu rzeczywistości transcendentnej; takiej, która objawia w człowieku to, co pozostając poza materią wskazuje na sferę ducha.
- F. A zatem w twórczości poetyckiej Autora „*Ziemi Ulro*” mamy do czynienia z ruchem „z góry” podczas, gdy Tadeusz Różewicz, aby ująć tajemnicę bytu ludzkiego proponuje drogę „od dołu”. I jeden, i drugi z naszych Autorów opiera się na egzystencjalnym doświadczeniu indywiduum, jednostki, choć zarazem każdy z nich na swój sposób dąży do uogólniających konkluzji; każdy pragnie dać czytelnikowi jakąś ogólną koncepcję antropologii.
- G. Warto zwrócić uwagę na, jak się wydaje ważkie rozpoznanie: sztuka Miłosza rozgrywa się już w m e t a h i s t o r i i³, podczas, gdy dla Autora „*Kartoteki*” ten wymiar postrzegania rzeczywistości, który możemy określić jako q u a s i r e a l i z m e s c h a t o l o g i c z n y⁴, okazuje się niedostępnym. Co najwyżej jego załączki odnaleźć możemy w figurze Twarzy-Oblicza, jako quasi „okna” na eschaton.

² Bardziej wyczerpujące podsumowania wyników przeprowadzonych badań znaleźć możemy na końcu niemal każdego z rozdziałów niniejszego studium.

³ Określenie to potrzebowałoby wyczerpującego wytłumaczenia, które jednakże pozostaje poza spektrum naszych rozważań. Warto jedynie w tym miejscu zaznaczyć, iż zdaniem Autora niniejszego studium, jest to jeden z tych obszarów, w którym mogłyby być prowadzone dalsze badania krytyczne.

⁴ Określenie „realizm eschatologiczny” zaczerpnęliśmy od Jerzego Nowosielskiego, który użył go w odniesieniu do ikony. Krakowski artysta powiada: „Dla mnie ikona jest malarstwem realistycznym, malowidłem realistycznym, tylko, że jest to realizm eschatologiczny, realizm rzeczywistości zbawionej”. Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, dz. cyt., s. 350. Kiedy mowa jest o „quasi” realizmie eschatologicznym obecnym w sztuce Czesława Miłosza, to chcemy zwrócić uwagę na brak owego elementu „zbawionego”, na historyczne „niedokonanie” całości dziejów powrotu człowieka do rajskiego Ogrodu. W tym znaczeniu „realizm eschatologiczny” okazuje się wciąż niezrealizowanym projektem.

W zaprezentowanym studium podjęto wiele wątków domagających się próby bardziej kompleksowego podsumowania. Nade wszystko warto pamiętać o obowiązującej zasadzie otwartości tekstu na wciąż nowe, dopełniające interpretacje. Stąd też niżej przedstawiona próba wyciągnięcia wniosków siłą rzeczy musi wpisywać się w paradygmat nie kończącego się uchwytywania sensu w jego intersubiektywnej postaci. Tym niemniej postaram się zwrócić uwagę na **n i e k t ó r e m o m e n t y**, moim zdaniem posiadające kluczowe znaczenie dla penetrowanej w prezentowanej rozprawie problematyki wizji człowieka zorientowanej eschatologicznie. Będzie to zatem pewnego rodzaju *resume* z punktu widzenia rozpoznanych i opisanych **n a p i ę ć**, jakie odczytać możemy w analizowanych tekstach poetyckich naszych Autorów.

I. KONDYCJA CZŁOWIEKA. Miłosz mówi o kondycji człowieka wychodząc z **ontologii**, z próby określenia istoty bytu ludzkiego, podczas gdy dla Różewicza punktem wyjścia do opisu kondycji każdego z nas staje się stan **aksjologicznego** upadku tego ostatniego. Miłosz myśli człowieka **ontycznie**, a Różewicz myśli go **aksjologicznie**. Innymi słowy: o ile Miłosz stara się opisać konsekwencje wynikające z przesunięcia punktu ciężkości antropologii z poszukiwania istoty człowieka na opis jego wielokierunkowego działania, o tyle dla Różewicza w punkcie wyjścia staje się zbudowanie zupełnie „nowej” antropologii, która ma powstać na gruzach tej, którą ostatecznie i nieodwracalnie pogrzebała pożoga ostatniej wojny światowej. Zatem dla obu naszych Autorów przemiany historyczne posiadają ważne znaczenie, tyle tylko, że w różny sposób każdy z nich rozkłada akcenty. O ile Autor „*Trzech zim*” porusza się w przestrzeni **metafizyki** człowieka, o tyle takie podejście staje się z gruntu niemożliwym do przyjęcia przez Różewicza. Autor „*Kartoteki*” odrzucając metafizyczne podstawy bytu człowieka wskazuje na jego rudymentarne osamotnienie i wyalienowanie. Dramat człowieka to permanentne poczucie **aksjologicznego braku**; to doświadczenie pustki w przestrzeni wartości nieuchronnie rzutującej na aktualny sposób przeżywania przez jednostkę własnego człowieczeństwa. Zarazem Różewicz formułuje postulat **radikalnego humanizmu**, to znaczy takiego, który w świecie *postmortem* oparty zostałby na **miłości**, jako fundamentalnej wartości. Poeta zdaje sobie jednak sprawę z idealizmu własnej propozycji aksjologicznej. Widać to zwłaszcza wtedy, gdy dostrzega w człowieku brak cech stałych, nieustanne podleganie zmianie. Oto obraz człowieka „bez właściwości”, **niedokońzonego projektu antropologicznego**.

II. FORMA. Dla Miłosza człowiek to przedmiot jednostkowy stanowiący połączenie wspólnej natury oraz momentu „jedyności” – *haecceitas* (Duns Szkot). Poeta mówi o nieustannie ujawniającym się napięciu między ogólną formą człowieczeństwa, a bytem jednostkowym, indywidualnym. Człowiek wciąż poszukuje innego, głębszego sensu samego siebie. Wciąż przekracza swoje aktualne bycie w stronę „innego”, pełniejszego wymiaru samego siebie. Autor „*Dalszych okolic*” jest głęboko przekonany o **archetypicznym dziedzictwie** „skazy” grzechu, jakie człowiek w sobie nosi, co równocześnie nie przeszkadza temu, iż jest on bytem wyróżnionym i zajmuje szczególną pozycję w stworzeniu. Miłosz staje na gruncie **realizmu teoriopoznawczego** zaczerpniętego od św. Tomasza z Akwinu, dla którego *esse* (akt istnienia) określa *ens* (byt). W Chrystusie Miłosz widzi „nowego” Adama, akcentując Jego rzeczywiste człowieczeństwo, dzięki któremu antropologia może odzyskać „niewinność” Raju. W ten sposób antropologię proponowaną przez Autora „*Ziemi Ulro*” określić możemy mianem **antropologii skazy gatunkowej**, w której po archetypicznym Upadku w człowieku kumuluje się tęsknota powrotu do rzeczywistości przedustawnej, mimo naszej poddanej degradacji cielesności,

erotycznej wyobraźni, czy też skłonności do postrzegania samych siebie przez pryzmat czystego biologizmu.

Dla Różewicza ogólna forma człowieka zorientowana jest **aksjologicznie**. Człowiek jest podmiotem nieustannej autokreacji, dzięki czemu nie posiada zdolności do określenia „formy własnego wnętrza”. W ten sposób staje się kimś **niewyraźnym**, bliskim kantowskiego *noumenu*. Człowiek jest kimś, kogo forma zdaje się być rozproszoną, a świat głębi ludzkiej tożsamości, to przestrzeń, o której należy milczeć. W ten sposób Różewicz buduje **antropologię „rozproszoną”**, której przedmiotem są fragmenty, wyglądy. Tego rodzaju koncepcja człowieka nie rości sobie pretensji do rozstrzygania kwestii związanych z naturą bytu ludzkiego. W przestrzeni antropologii „rozproszonej” jednostce nieustannie grozi proces **uprzedmiotowienia**, i tylko miłość zdolna jest mu zapobiec. Człowiek w przestrzeni antropologii „rozproszonej” wciąż czuje się nie-u-siebie, doświadcza egzystencjalnej obcości, braku zadowolenia. Dlatego jedynym spajającym elementem pomiędzy nim a światem, w którym żyje jest wymiar etyczny ukonkretniony w naczelnym imperatywie miłości.

III. STAROŚĆ. Zawsze, kiedy mowa jest o starości, to tą ostatnią Czesław Miłosz postrzega jako jeden z bolesnych skutków **archetypicznego wygnania**. Rajski Ogród to **ontologiczny i antropologiczny pierwowzór**, w którym człowiek mógł doświadczać, i rzeczywiście doświadczał duchowej i cielesnej **pełni**. Dlatego jedyną możliwością odnalezienia utraconego wymiaru cielesności zdaje się być **akt kontemplacji Ikony**; akt nawiązania intymnej relacji z Bogiem, do której zdolne są „stare kobiety”. Starość przypomina nam o nietrwałości naszego bytu obciążonego **genetycznym determinizmem**.

Dla Autora „*Trzech zim*” seksualność pełni rolę znaku domagającego się odczytania przez prymat archetypicznych kategorii, oraz dopełnienia w sferze eschatologicznej. Stąd też mamy do czynienia z **antropologią podziału**: na męskość i kobiecość oraz na starość i młodość. Taka antropologia jest dla Miłosza okaleczoną, niepełną, pozbawioną swoich archetypicznych, prymarnych właściwości.

Różewicz widzi w starych kobietach „sól ziemi”. To one są depozytariuszami **przeczuć eschatologicznych** – „wierzą w życie wieczne”. I chociaż śmiertelność, jakiej podlega nasze ciało pozostaje faktem niezaprzeczalnym, to zarazem właśnie „stare kobiety” są kwintesencją człowieczeństwa; są jego właściwym punktem odniesienia.

IV. AKSJOLOGICZNE DETERMINANTY. U Różewicza antropologia ukierunkowana jest **etycznie**. Każdy upadek moralny pociąga za sobą **degradację antropologii**. Syndromem utraty przez człowieka jego wsobnej godności staje się **utrata Twarzy**. Utrata Twarzy u Autora „*Wyjścia*” nie jest tylko aktem moralnym, ale z całą mocą rzutuje na antropologię. Wszędzie tam, gdzie człowiek degraduje się moralnie, tam sama „substancja” człowieczeństwa doznaje gwałtu. Innymi słowy: upadek w sferze wartości okazuje się **skazą ontyczną**. Skoro Różewicz – jeśli można tak powiedzieć – myśli człowieka aksjologicznie, to wszelkie zmiany w tej sferze przenosił będzie w przestrzeń ontyczną, w horyzont rozumienia człowieka, jednym słowem w antropologię. Dlatego człowiek Różewicza nieustannie uwikłany jest w determinanty zagrażające podstawie jego egzystencji. Jako ktoś, kto z istoty swojej pozostaje w ciągłym ruchu, w nieustannej zmianie, napotyka na swojej drodze („Brak, Biedę, Troskę i Winę”), jako wyznaczniki jego identyfikacji w przestrzeni aksjologicznej, egzystencjalnej i ontologicznej. Wobec tych właśnie determinantów każdy z nas nieustannie określa własne położenie na „mapie” samorozumienia tego, kim jest i tego, kim winien być. Dlatego Różewicz pisze o fałszywym człowieku, jako o egotyku, hipokrycie, czy też narcyzie. To w istocie swojej człowiek „pozorny”, ktoś, kto nie zna samego siebie i znać nie chce. Poeta wzywając do solidarności

z innymi ludźmi widzi w tej ostatniej element samoidentyfikacji człowieka, który definitywnie pozbył się wszelkich eschatologicznych nadziei.

V. CIAŁO I TWARZ. Dla Autora „*Plaskorzeźby*” cielesność od razu wskazuje na aksjologię. Ciało obdarzone sensem jest **ciałem „niepokalanym”**; ciałem znajdującym swoje usensownienie w przestrzeni wartości. Oczywiście tak rozumiana antropologia (oparta na cielesności) jest **redukcjonistyczną** wizją człowieka, w której dla tego ostatniego nie sposób odnaleźć jakiegokolwiek wymiaru duchowego. To **antropologia „okaleczona”**, oparta na skutkach hekatombi ostatniej wojny światowej. Ostatecznym produktem w ten sposób rozumianej antropologii staje się obraz „gnoju”, jako symbolu totalnej anihilacji, rzeczywistości antytetycznej względem miłości. Zarazem człowiek stanowi źródło zła. W samym człowieku, w jego twórczych zdolnościach leży możliwość pomnażania zła, co w konsekwencji prowadzić może do całkowitej destrukcji każdego systemu społecznego. Charakterystyczną cechą różewiczowskiego doświadczenia człowieka jest przyjęcie przez Autora symbolu Twarzy, jako **epifanii drugiego**; jako objawienia w całej swej pełni antropologii. W Twarzy – powiada Autor „*Kartoteki*” – wraz z upływem lat życia, coraz większe piętno zaczyna odciskać śmierć. Transformacja Twarzy staje się niczym innym jak powolnym procesem jej degradacji, a ostatecznie sama Twarz zostaje pochłonięta, zaanektowana przez niepohamowany żywioł śmierci. Człowiek nade wszystko upada wtedy, gdy zło staje się celem jego działania. Utrata wiary w boski, przedustawny porządek wartości prowadzi do **zdegenerowanej antropologii**, która swoje „dno” osiąga nie tylko w zanegowaniu jakichkolwiek uroszczeń eschatologicznych, lecz przede wszystkim w dekadencji człowieka przejawiającej się w czysto **hedonistycznej** postawie wobec świata. Człowiek zmierzyć się tutaj musi z własną egzystencjalną samotnością, której nie sposób przezwyciężyć. Dlatego jego życie w „megalopolis” nosi w sobie wszelkie cechy osobowego **wyalienowania**.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na różnice między Różewiczem a Lévinasem w ich koncepcji Twarzy-Oblicza. Dla Autora „*Wyjścia*” człowiek żyje we własnej Twarzy, stąd też koncepcją, jaką proponuje poeta nazwać możemy koncepcją **rozwijającego się oblicza**. W ten sposób poszukiwanie prawdy o człowieku jest szukaniem i odczytywaniem wyrazu jego twarzy. Słusznie wobec tego, jak się wydaje, możemy skonstatować, iż Różewicza **antropologia twarzy jest zarazem aksjologią oblicza**. Dla Autora „*Plaskorzeźby*” twarz staje się swoistego rodzaju metafizycznym miejscem, w którym dochodzi do identyfikacji człowieka z samym sobą. Zarazem jednak – i to jest właśnie punkt, w którym drogi Różewicza i Lévinasa się rozchodzą – proces **niszczenia twarzy**; proces jej degradacji, staje się procesem **utruty** przez człowieka tożsamości. Pamiętajmy, że dla Lévinasa Twarz jest nade wszystko obrazem **transcendencji i nieskończoności**, i jako taka nie może ulec anihilacji. To, co u Lévinasa jest etyczne, u Różewicza przekształca się w **quasi-metafizyczne**, nabierając dzięki temu cech **ontologicznych**, a przez to wyznaczając nowy, inny sposób myślenia o tym, kim jest człowiek („*Opowiadanie traumatyczne*” OT 184/3; „*zadanie domowe*” ZF 388/3).

VI. METAFIZYKA „NICEGO”. Aby lepiej opisać kondycję człowieka poddanego wielokierunkowej alienacji, Różewicz pisze o dynamicznym pierwiastku „Nicego”, jako **metafizycznej sile** powodującej zupełną **dezorganizację** bytu człowieka, co w końcu uniemożliwia określenie obiektywnej o nim prawdy. Tadeusza Różewicza koncepcja „Nicego” zdaje się być niezwykle istotnym elementem pozwalającym postrzegać twórczość poetycką Autora „*Kartoteki*” w kontekście przekraczającym naturalizm w stronę myślenia zorientowanego **eschatologicznie** („*Zielona róża*” ZR 187/2). „Nico” obecne w człowieku posiada sobie tylko właściwą dynamikę egzystując w nas na sposób intruza, pasożyta,

czegoś (kogoś?), co choć niechciane – trwa w nas na mocy **konieczności**, od której nie sposób człowiekowi się uwolnić. Należy również zwrócić uwagę na powinowactwa tego, co myśli na temat nicości poeta z filozoficznymi koncepcjami Hegla i Heideggera, którzy problematykę nicości ujmują w pewnym dynamizmie zmiany biegnącej od Bytu do Niebytu; od tego, co istnieje do tego, co jawi się jako zaprzeczenie istnienia – jako nicość po prostu. W tej dynamice pozbywanie się bytu i „nabywanie” Nicości – różewiczowskie „robienie NIC” nabiera szczególnego znaczenia; jest jakąś formą „bycia w środku” stanowiąc wyraz **quasi-obrzędu**, jakiejś kontemplacji – ujmowania rzeczywistości w jej istocie. W ten sposób „robienie NIC” staje się wyraźnym widzeniem, oglądem rzeczywistości. Stałby się w ten sposób nasz Autor twórcą swoistego rodzaju metafizyki podpatrywania świata z punktu widzenia podmiotu, który choć jeszcze zakorzeniony w istnieniu, to już spogląda na jego antytetyczny wymiar („*Nic*” TT 346/2; „*Dezserterzy*” P 327/2; „*depresje V*” CTŚ 355/4). W żywiole „Nicego”, jako podstawowej zasadzie wpływającej na egzystencję każdego człowieka, także świat skazany jest na dopowiadanie, domyślanie własnych braków. To z perspektywy „Nicego” widać jasno i wyraźnie niekompletność świata oraz kruchość i osamotnienie człowieka w nim żyjącego. Panoszenie się Nicego, to inna strona absencji Boga. Skoro bowiem Ten ostatni nie może być gwarantem sensowności ludzkiego życia, to z konieczności musi ono popaść w **aksjologiczną pustkę**. Zarazem Nico wskazywać może na **rzeczywistość eschatologiczną** będąc innym imieniem Diabła.

VII. WĘDKARZ – DIABEŁ. Jednym z najbardziej znamienitych rozpoznań poczynionych przez Autora „*Płaskorzeźby*” jest przeświadczenie o rzeczywistej obecności Diabła-Wędkarza sprawującego kontrolę nad ludzkim losem („*Złowiony*” Z 7/3). W ten sposób w tym na wskroś eschatologicznym doświadczeniu poeta dochodzi do wniosku, iż jego egzystencja, ale również – jak należy mniemać – każda inna ludzka egzystencja staje się **eschatologiczną**. A jeśli tak, to mamy tutaj do czynienia z najbardziej **teologicznym** z możliwych obrazem kondycji człowieka. W ten sposób również różewiczowska koncepcja Nicego, który jest czymś więcej niż tylko absencją bytu – staje się aktywną formą „**anty-bytu**” zbliża się do takiego jego rozumienia, w którym możliwe jest jego utożsamienie z Diabłem.

VIII. DOBRO I ZŁO. Wedle Miłosza miejscem, w którym w wyraźnym stopniu dochodzi do głosu etyczna problematyka dobra i zła jest doświadczenie przez człowieka **trwogi**. Autor „*Ocalenia*” przekonany jest, iż w nasz byt wpisane jest coś, na kształt **genetycznego sumienia**. I chociaż zło zdaje się być, jak poucza klasyczna metafizyka, niebytem, to zarazem posiada ono własną dynamikę – „czyha, żeby nas pożreć”. Z uwagi na nieusuwalne napięcie pomiędzy ontologią i aksjologią, jedynym polem, na którym może dojść do przewyżczenia owej diastazy jest **pole eschatologiczne**. Konsekwencje skali Upadku archetypicznego człowieka prowadzą Miłosza do pytania o „moralność Boga”, skoro skutkiem rajskiej katastrofy jest ontyczna zależność świata od „diabelskiej władzy”. Miłosz polemizując z Różewiczem na temat genezy zła, stoi na stanowisku, że to ostatnie nie tylko ma swoje źródło w człowieku, lecz również natura nie jest od niego wolna. Skoro dla Autora „*Wyjścia*” antropologia wyrasta z etyki, to również zło swoje jedyne źródło musi mieć w człowieku. Upadek moralności pociąga za sobą degradację człowieka, co w konsekwencji prowadzi do **zniweczenia wszelkich nadziei eschatologicznych**. Dlatego człowiek, któremu odebrana została godność, a tak stało się na skutek okrucieństwa ostatniej wojny, w konsekwencji popadł w **aksjologiczną pustkę**. W ten sposób utraciłszy zdolność do postrzegania samego siebie przez pryzmat uniwersalnych wartości, skazany został na obcość i samotność; skazany został na ponowne „stwarzanie siebie”, na

budowanie samorozumienia własnego bytu od podstaw. Te ostatnie zdają się być u Różewicza bliskie **filozofii dialogu** oraz w pewnym sensie również **personalizmowi**. Upadek moralny będący skutkiem działania fałszywych idei posiada, zdaniem poety swoje drugie dno – jest nim **sakralny wymiar prawdy** wpisany w prawe sumienie człowieka. Niestety, słowa nie są w stanie wypowiedzieć prawdy, gdyż ich właściciel – Chrystus – „odszedł” i zabrał ze sobą tajemnicę prawdy.

IX. **PAMIĘĆ POCZĄTKU I BIOLOGICZNY DETERMINIZM**. Dla Miłosza rzeczą nie podlegającą dyskusji pozostaje teza o niewspółmierności wolności umysłu-myśli i ciała skazanego na śmiertelność, fizyczny rozkład. Charakterystyczne dla rozumu-myśli jest nieustanne dążenie do osiągnięcia wiedzy charakteryzującej się jasnością i wyrażnością. Jednak ta ostatnia okazuje się niemożliwą. Poeta w tym miejscu powołuje się na rozważania Platona, św. Tomasza z Akwinu i Spinozy. Autor „*Dalszych okolic*” stoi na stanowisku, iż każde z wydarzeń, jakie kiedykolwiek miało miejsce zostało zarejestrowane, utrwalone na stałe. Miłosz prowadząc rozważania na temat natury czasu mówi – powołując się na dywagacje Oskara Miłosza – o grzechu pierworodnym polegającym na **utracie archetypicznej pamięci** pociągającej za sobą utratę „pierwszego języka”, dzięki któremu człowiek mógł porozumiewać się z „duchem wszechobecnym” w innych bytach. Interesującym tropem interpretacyjnym wydaje się możliwe do zaobserwowania powinowactwo myśli poety na temat pamięci, zwłaszcza zaś, jak określa ją Miłosz – „pamięci wewnętrznej”, ze współczesną koncepcją **pól morfogenetycznych** Ruperta Sheldrake’a. W świetle tej koncepcji nasze wspomnienia nie są magazynowane w mózgu, lecz stanowią niejako odzwierciedlenie **dawnej pamięci** pochodzącej z początków rodzącego się Wszechświata. Koncepcja ta zdaje się korespondować się z przekonaniem żywionym przez Autora „*Ziemi Ulro*” o pierwotnej, **archetypicznej rzeczywistości Ogródu**, w której znajduje się **prawzór** naszego człowieczeństwa ujawniający się w obecnym życiu jedynie w „śladowym” stopniu. W podobnym kierunku podążają rozmyślania H. Bergsona, kiedy pisze o koncepcji czystej pamięci będącej skumulowanym w umyśle minionym doświadczeniem świadomości wszystkiego, co kiedykolwiek było przez nią przeżyte. Miłosz zdaje się kwestionować wolną wolę człowieka, uposażeniu genetycznemu nadając rolę „przeznaczenia”. W ten sposób nasz Autor skłania się w stronę **biologicznego determinizmu**. Zarazem poeta uważa, że istota człowieczeństwa pozostaje w świecie archetypalnym, w rzeczywistości prymarnej. Obecnie oglądani ludzie, to tylko „forma nabyta w ciągu życia”. Archetypiczny Adam staje się wzorem człowieka, tym samym ten ostatni wyznacza naturalną hierarchię w stworzeniach.

X. **„TRÓJKĄT” PODGLĄDACZA ŚMIERCI**. Należy również zwrócić uwagę na możliwy do wyśledzenia w różewiczowskim światoodczuciu „trójkąt” będący schematyczną formą odzwierciedlenia motywu „podglądacza śmierci” (*NPS* 233/3). Boki tego trójkąta można przedstawić następująco: A – człowiek bez końca zanurzony we własnej fizyczności (zwierzęcości), B – ten, który podgląda śmierć, C – ten, którego twarz zwraca się do światła. Tak więc zarówno „B”, jak i „C” ostatecznie zakorzenione są w „A”, jako podstawowym **aksjomacie antropologicznym**. W ten sposób – co dla Różewicza wydaje się fundamentalne – człowiek, choć nieustannie wypatrujący w epifanii twarzy światła istniejącego poza nim, z uwagi na kondycję mającą swoje ukonkretnienie w asystowaniu śmierci, nie jest zdolny do przekroczenia (transcendowania) własnego zakorzenienia w fizyczności.

XI. **PRZEMIANY ŚWIATŁA**. U Miłosza możemy zaobserwować proces, który określić możemy mianem **przemiany (transmutacji) światła**. Autor „*Ziemi Ulro*” uważa, iż u podstaw cielesności jako takiej pojawia się „światło”, jak również światło staje u jego

kresu, będąc elementem, którego nawet śmierć nie jest w stanie poddać anihilacji. W ten sposób koncepcja **zmartwychwstania w „świecie”** jako tym elemencie, w którym „przechowują” się nasze formy (w postaci stężonej – „inkubacyjnej”) okazuje się przywróceniem pierwotnego **archetypicznego** znaczenia naszej cielesności. Stąd też można mówić o „kolistej” formie historii każdej indywidualnej jednostki będącej niczym innym, jak przechodzeniem: (1) od stanu światła – (2) poprzez tegoż światła „ucieleśnienie” – by w końcu na nowo (3) znaleźć się w postaci innego już „światła”, takiego o boskiej proveniencji. Możemy również zauważyć, iż w sposób **analogiczny** do przemian światła mamy również do czynienia z **przemianą świata**. Ten ostatni bowiem w **przestrzeni eschatologicznej** powróci do swojej właściwej „struktury”, której został pozbawiony w wyniku archetypicznej katastrofy w Raju. W ten sposób powrócić do raju dla Miłosza znaczy tyle, **co odzyskać** przez człowieka i świat utraconą przez grzech pierworodny **formę**.

XII. FORMA ESCHATOLOGICZNA. Dla Autora „*Dalszych okolic*” indywidualna eschatologia swoje ukonkretnienie znajduje w pośmiertnym powrocie do „formy z dawna wyglądanej” („*Kiedy po długim życiu*” HOP 221/3). Oto każdy człowiek powróci do – jeśli można tak powiedzieć – archetypu, **indywidualnego prawzoru** z rajskiego Ogrodu. W ten sposób **spełniona eschatologia** będzie niczym innym jak procesem przeobrażenia nas samych; procesem wykształcania nas do osiągnięcia bytowej dojrzałości, która w końcu stanowić ma o naszym spełnieniu – „przybrania formy”. Eschatologiczne spełnienie każdego człowieka wiązało się będzie z **procesem oczyszczenia** „formy nabytej w ciągu życia” (NZ 197a/4). Ostatecznie Miłoszowi chodzi o ukonkretnienie pragnienia „bogokształtnej strefy” („*Dante*” DO 283/4), a więc wypełnienia się ludzkiej natury w **wieczności Boga**. Autor „*Ziemi Ulro*” uważa, że żyjemy w czasach, w których nastąpił koniec uniwersalizmu opartego na chrześcijańskiej koncepcji zbawienia człowieka. Współczesny człowiek charakteryzuje się brakiem jakichkolwiek wyobrażeń o „życiu po śmierci”. Zarazem Miłosz żywi przekonanie o istnieniu spersonifikowanego zła starającego się zniszczyć w człowieku „wszystko, co boskie”. Sąd Ostateczny nie tylko ukaże prawdę o człowieku, tam też restytuowana zostanie antropologia, której przywrócony zostanie jej archetypiczny sens.

XIII. WIARA W NIEWIERZE. Różewicz jest jednym z tych twórców, którzy z bezkompromisową szczerością deklarowali swój ateizm. Jednak – co ciekawe – niewiara Autora „*Nożyka profesora*” to akt kogoś, kto jest świadomy, iż tracąc wiarę traci zarazem coś najbardziej intymnego; traci najgłębszy wymiar własnego bytu. Dlatego Bóg jest dla niego „ciemniem”; kimś boleśnie odzywającym się w świadomości (sumieniu). I dlatego – co pragniemy z całą mocą podkreślić – różewiczowskie wyznanie niewiary stanowi raczej przejaw **braku zgody** na istnienie Boga; jest **aktem psychologicznego odrzucenia** przez poetę Jego istnienia, jako aksjologicznej podstawy działania i eschatologicznego horyzontu wypełnienia się bytu człowieka. Ostatecznie więc **akt niewiary** poety staje się wyrazem rudymen tarnej przestrzeni **wolności**, w której każdy człowiek może określić swój indywidualny stosunek do kwestii Absolutu. Zarazem jednak deklarowana przez poetę niewiara, wraz z upływem czasu nie jest już tak jednoznaczna. Widać to choćby w utworze „*jest taki pomnik*” (SS 146/4), w którym czytamy znamienne słowa: „[...] nieważne jest to, co ja myślę o Bogu / ale co Bóg myśli o mnie”. A w innym ze swoich wierszy – „*dłaczego piszę*” (SS 166/4) zdaje się wskazywać na Boga, jako „To” – „co większe od życia”, zarazem przyznając, iż niemożliwym jest dotarcie do Niego. W „*Tempus fugit (opowieść)*” (W 271/4), poeta kreśli **antropologiczne konsekwencje** utraty Boga. Różewicz powiada, iż człowiek sam „stwarza” Boga powołując Go do istnienia. W ten sposób człowiek staje się

kreatorem bytu w rzeczywistości nie istniejącego. Zarazem jednak Autor „*Wyjścia*” przestrzega przed banalizacją Boga stającego się jedną z rozrywek cywilizacji marketingowej. Temat „Boga” wycofany ze sfery *sacrum* zostaje włączony w przestrzeń *profanum*. W ten sposób Bóg pozbawiony zostaje **atrybutów transcendencji**, i teraz może co najwyżej być jednym z „modnych” tematów medialnych.

XIV. „NAUKA CHODZENIA”. Różewicz po latach w „*nauce chodzenia*” (W 250/4), na nowo kreśli swój aksjologiczny projekt, tym razem oparty na propozycji Dietricha Bonhoeffera. Dla tego ostatniego jedynie droga naśladowania Chrystusa może uczynić sensownym życie człowieka. „*nauka chodzenia*” staje się wobec tego nauką **nowej refleksji** nad własnym życiem. A przecież pójść za Chrystusem, to nic innego jak uznać **eschatologiczny** kierunek ludzkiej egzystencji, i tym samym odrzucić czysto **biologiczny** wymiar naszego życia. W ten sposób Autor stawia przed nami oryginalny **program etyczny**, który odrzucając **religijny** wymiar sam staje się czymś na kształt **quasi-dekalogu**. Krok dalej poeta pójdzie w utworze „*czego byłoby żal*” (ZF 394/3). W tym wierszu mowa jest o **doświadczeniu tajemnicy**, która sama w sobie jest niewyrażalna. Różewicz okazuje się tutaj **ontologiem zorientowanym eschatologicznie**.

XV. POWRÓT DO RAJU. Na pytanie, czym jest dla Autora „*Miasta bez imienia*” powrót do raju możemy pokusić się o następującą odpowiedź: 1). To, co cielesne nie przestając być materialnym zyskuje jakościowo nowy, inny status cielesny (pozbawiony) skutków archetypicznej przewiny. 2). Tęsknota za wyzwoleniem jest niczym innym jak procesem transmutacji (przemiany) światła fizycznego w wieczne. Byłby to zatem odwrotny proces do tego, o jakim pisze O. Miłosz w „*Ars Magna*”. 3). Owa tęsknota „wyzwolenia” miałaby na celu nabycie **nowej formy** naszego człowieczeństwa, w której wszystko, co podległe rozkładowi otrzymałoby dopełniający blask. 4). Miłosz nie tyle oczekuje jakiegoś nowego człowieka, lecz raczej takiego, w którym skumulowana potencjalność jego bytu ukazałaby się z całą mocą, np. bycie „samym patrzaniem”. W ten sposób rzeczywistość eschatologiczna nie jest dla poety sposobem na zjednoczenie z Bogiem, ale **formą pełnego oświecenia**, wiedzą przekraczającą nasze poznanie w obrębie świata empirycznego. Taki zaś sposób myślenia bliski jest **gnozie**.

XVI. ANTROPOLOGIA ESCHATOLOGICZNA. Jednym z najważniejszych rozpoznań, jakie poczyniliśmy w toku naszych rozważań, to konstatacja, iż u Czesława Miłosza **antropologia** zakorzeniona jest w **eschatologii**, a prawdziwy człowiek jest bytem **wiecznym**, który poprzez tragedię archetypicznego Upadku traci swoje ontyczne właściwości. **Eschatologia** w poetyckim myśleniu Autora „*Trzech zim*” nie jest funkcją śmiertelności człowieka, lecz stanowi integralny składnik **empirycznego świata**. Staje się poniekąd tej rzeczywistości inną, pełniejszą stroną. To wszystko prowadzi nas do ostatecznej konkluzji, w świetle której Autora „*Dalszych okolic*” określić możemy jako twórcę który – co wydaje się posiadać wydźwięk paradoksalny – **myśli eschatologicznie na sposób antropologiczny**, oraz **antropologię buduje na sposób eschatologiczny**. Taka podwójność, dwutorowość postrzegania interesującego nas zagadnienia zdaje się być jednym z najciekawszych wyróżników poezji Czesława Miłosza.

Zarazem to, co u Autora „*Ocalenia*” wyjaśnia się przez **ostateczność**, u drugiego z naszych bohaterów pozostaje **nierozstrzygalnym**. Różewicz używa bowiem „**formy**” **myślenia eschatologicznego**, ale jego antropologia choć potencjalnie może być postrzegana jako wychylona ku **transcendencji**, ostatecznie jednak tego progu nie przekracza. Krępuje ją biologizm, **aksjomat fizyczności**, ciasny gorset materii, którego nie sposób rozciąć. A poza tym przemożny wpływ **śmierci** jako elementu tak dalece determinującego myślenie o bycie

człowieka, że w konsekwencji spychającego tego ostatniego w odmęty niebytu. Można zaryzykować tezę, iż Autor „Wychścia” nie potrafi rozbudzić w sobie rzeczywistego pragnienia myślenia o człowieku w kategoriach eschatologicznych. Jego eschatologia pozostaje *in statu nascendi*, jakby musiała być skazana na niedokończenie; na swoje niedopełnienie; na jakiś uwiąd we wszechobejmującej materii, w której panoszy się Nico. Tadeusz Różewicz pozostaje na „brzegu” niezrealizowanego projektu antropologicznego, jak gdyby wiedział, że jeszcze (a może już) nie stać go na to, by „wypłynąć na głębie”.

Przypomnijmy, iż u źródeł sztuki poetyckiej Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza stają *f u n d a m e n t a l n e* p y t a n i a, za pomocą których nasi Autorzy „rozmawiają” z rzeczywistością. Jednak, jak się wydaje, a co ukazane zostało w toku niniejszej rozprawy, u źródeł każdego z pytań na temat świata stoi pytanie o c z ł o w i e k a. Stąd też pytając samych siebie o to, co stanowi wewnętrzną treść człowieczeństwa i jakie ma to znaczenie dla jego losu w egzystencjalnej perspektywie kresu, jakim jest śmierć, prowadzą szczególnego rodzaju *soliloquium* – z samymi sobą o istocie człowieka, mającą miejsce w określonym przez ramy życia *continuum* czasowo-przestrzennym.

W zaprezentowanym studium – widzianym z perspektywy *m e t o d o l o g i c z n e j* – horyzont interpretacyjny, owy „pre-sąd” (przesąd) rozumienia, myśląc po gadamerowsku, bierze się z momentu decyzji, podmiotowej aktywności, lecz zapośredniczony jest w tradycji, oddziałującej na nas historii⁵, kulturze obiektywnej, w której przekazywane są uniwersalne treści. W ten sposób rozumienie poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza jest rozumieniem, w którym trudną do przecenienia rolę przypisać możemy czasowości, jako elementowi wciąż rozwijającemu się i w ten sposób dynamizującemu nasze rozumienie. Tak więc rozumiejące czytanie treści utworów poetyckich naszych Autorów zaprezentowane w wyżej przedstawionej rozprawie brało pod uwagę ich zanurzenie w zmienności wyznaczonej przez upływ czasu. To zaś stanowi o niemożliwości wyznaczenia jednego, kanonicznego rozumienia, a więc takiego, które abstrahowałoby od interpretacyjnego horyzontu. Możemy zatem powiedzieć, że interpretacja wierszy Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza stanowi z a w s z e formę d o p o w i a d a n i a, dookreślania po ricoeurowsko rozumianego *s e n s u*⁶, jaki w danym momencie pojawia się w tym, który jest interpretatorem.

Czytanie, jako dopowiadanie wydawało się być w tym kontekście jedyną, intersubiektywnie uprawomocnioną formą rozumienia tekstu. A jeśli tak, to antropologia będąca przedmiotem zaprezentowanego studium uzyskać może status r o z w i j a j ą c e j s i ę, to znaczy takiej, która w procesie czytania (rozumienia, odkrywania sensu) p r z e k r a c z a dawne stadia rozumienia w stronę tego, co jeszcze n i e z r o z u m i a n e (nie ujawnione poprzez sens). Innymi słowy: przyjęcie hermeneutycznego horyzontu interpretacyjnego pozwoliło umieścić a n t r o p o l o g i ę w kontekście n i e z a k o ń c z o-

⁵ Nie możemy zapominać o tym, że fakt archetypicznego Upadku w przypadku światoodczucia Miłosza nie posiada cech mitologicznych (podobnie sprawa ma się z potwierdzoną historycznością Jezusa z Nazaretu!), lecz oznacza realne zdarzenie w rzeczywistości pozaempirycznej. W ten sposób wydarzenia historyczne nie tylko stanowić mogą podłoże do rozważań na tematy eschatologiczne, ale wręcz wprzęgnięte zostają w historię świętą; w historię – używając języka teologii – zbawienia. To, co historyczne i empiryczne staje się *a s p e k t e m* tego, co „ponad-historyczne”; tego, co wydarzyło się w przestrzeni przekraczającej znaną nam fizykalność.

⁶ Przypomnijmy, że dla Paula Ricoeura sens pojawia się w następującym kontekście hermeneutycznym: „1. Sens, który jest refleksem objawionej mowy świętej, nie jest dany wprost, lecz poprzez symbole (teksty), świadectwa Logosu. 2. Symbole (teksty) należy objaśniać za pomocą technik egzegetycznych. 3. Egzegeza symboli (tekstów) jest niezbędnym etapem na drodze ukonstytuowania się podmiotu”. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, dz. cyt., s. 183.

neg o projektu, w którym nawet egzystencjalny moment indywidualnej śmierci człowieka, nie przeszkadza w próbie zbliżenia się do ujawnienia pełni zrozumienia jego bytu. Owa „pełnia” byłaby niczym innym, jak w s k a z a n i e m m o ż l i w o ś c i p r z e t r w a n i a bytu ludzkiego, nawet w konfrontacji z jego fizyczną, biologiczną dezorganizacją mającą miejsce w momencie śmierci jednostki. W ten sposób temat człowieka w perspektywie eschatologicznej jawi się jako jeden z najbardziej śmiałych projektów badawczych, w którym zdobycze filozoficznej hermeneutyki posłużyły nam, jako metodologiczne tło w lepszej jego eksplikacji. M.P. Markowski zauważa: „Sens naszego życia, powiada Ricoeur, podobnie jak sens świata, nie jest dany wprost, lecz domaga się wysiłku refleksji, która musi znaleźć oparcie dla siebie w znakach pochodzących skądinąd. Refleksja wszelako <dzieje> się w języku, i dlatego samorozumienie musi mieć charakter dyskursywny. Objaśnianie tekstów jest niezbędnym warunkiem samorozumienia, bez którego podmiot nie może się ukonstytuować: oto podstawowe przesłanie Ricouerowskiej hermeneutyki”⁷.

Zresztą zagadnienie poszukiwania s e n s u stanowiło jeden z najważniejszych, bo przenikających niemal każdą ze stronic naszej rozprawy, motywów. Czymże bowiem jest próba zrozumienia człowieka w p e r s p e k t y w i e e s c h a t o l o g i c z n e j, jak nie poszukiwaniem dla tego ostatniego d e f i n i t y w n e g o s e n s u jego własnego bytu. Potrzeba sensu⁸ stanęła zatem przed nami jako jeden z najważniejszych tematów określających nasz stosunek do samych siebie i otaczającego nas świata, a o b s z a r e m b a d a w c z y m stała się literatura, a dokładniej rzecz ujmując wybrane teksty poetyckie Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. W ten sposób czytanie tekstu i jego egzegeza stało się sposobem „stwarzania” samego siebie; sposobem własnego samo-rozumienia; a ostatecznie powrotu do – jak o tym pisze Paul Ricoeur – „utraconego Logosu”⁹.

A może jest tak, że sens¹⁰ rodzi się poprzez przyjęcie Objawienia, jako głosu (zdania) żywego Boga, który w swoim Logosie (Słowie) wyraża się w taki sposób, że wchodząc w komunie z człowiekiem b u d u j e w nim rozumienie świata i samego siebie. Język Boga

⁷ Tamże, s. 185.

⁸ Tak o różnego rodzaju rozumieniach „potrzeby sensu” uruchamiających często inne mechanizmy interpretacji pisze Janusz Sławiński: „(1). – Potrzeba j a k i e g o k o l w i e k sensu w sytuacji, gdy nie znany przedtem tekst jawi się nam [...] jako obecność, obecność z którą musimy coś zrobić, bo jest nie do wytrzymania w swoim bezznaczeniu; trzeba go zatem wszelkimi siłami zmusić do jakiejś (pierwszej lepszej) sensowności, gdyż tylko w taki sposób potrafimy pogodzić się z jego istnieniem. (2). – Potrzeba w i ę c j sensu, gdy mamy poczucie, że wydobyte dotąd na jaw znaczenia tekstu nie wyczerpują bogactwa jego semantyki. (3). – Potrzeba sensu w ł a ś c i w e g o, który – jak podejrzewamy – skrywa się w cieniu rozpoznanych dotychczas w tekście znaczeń drugorzędnych, peryferyjnych czy maskujących. (4). – Potrzeba utwierdzania się w m i a r o d a j n e j w y k ł a d n i (odwiecznej, kanonicznej) tekstu, wywołaną niezgodą na <rozszarpywanie> jego znaczeń – w wykładniach nieodpowiedzialnych, stronicznych, napędzanych nieposkromioną żądzą oryginalności i nowości. (5). – potrzeba całkiem i n n e g o (jeszcze nie znanego, choć może przeczuwanego) sensu i towarzyszący jej imperatyw rewizji wszystkich dotychczasowych wykładni tekstu (wśród nich zwłaszcza kanonicznej). (6). – Potrzeba beztróskiego doświadczenia nieograniczonej w i e l o z n a c z n o ś c i tekstu: chęć poddania się wszelkim znaczeniom, jakie można w nim rozpoznać (a nawet mu wmówić) – bez obowiązku ich wybierania lub hierarchizowania. (7). – Potrzeba u w o l n i e n i a się od męczącej obfitości możliwych znaczeń tekstu: dążenie do poskromienia tego nadmiaru, woła poszukiwania rozjaśnień i ujednoznaczeń [kolejne cyfry w nawiasach wtrąć. moje – M.D.].” Por. J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, art. cyt., s. 34-35.

⁹ „Ta elementarna sytuacja egzystencjalno-teologiczna, która polega na tym, że człowiek, medytując nad symbolami kultury, powraca do utraconego Logosu i dzięki temu jest w pełni sobą, zostaje przez Ricoeura przeniesiona na obszar refleksji nad literaturą. Lektura tekstów literackich jest refleksyjnym wysiłkiem czytelnika, który przyswajając sobie sens, s t w a r z a j e d n o c z e ś n i e s a m s i e b i e [podkr. M.D.] Skoro sens nie jest dany bezpośrednio, bez semiotycznej mediacji, to interpretator musi przejść długą <drogę okrężną>, korzystając z rozmaitych technik egzegetycznych, by skonstruować struktury znaczące symboli (tekstów)”. Zob. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, dz. cyt., s. 183.

¹⁰ W m a k s y m a l i s t y c z n y m rozumieniu jego treści.

(Logos), jego słowo jest nie tylko „czymś”, lecz nade wszystko „kimś”. Oto w strukturę rozumu człowieka, w strukturę jego intelektualnych i percepcyjnych możliwości wchodzi Logos (żywe słowo Boga), i w tym Słowie, w Języku powstającym na styku samoobjawienia się Życia Boga i ludzkiej zdolności odebrania owego boskiego impulsu rodzi się sens; rodzi się doświadczenie *s e n s u* będące skutkiem spotkania ludzkiego poszukiwania znaczenia bycia-w-świecie i samoudzielania się Logosu, odwiecznego Słowa.

3. Perspektywy i konteksty dalszych badań

Ostatnią kwestią, jaką wypada nam się zająć to określenie *h o r y z o n t u d a l s z y c h b a d a ń*. (1) Pierwszą niezwykle istotną konstatacją jest zwrócenie uwagi na fakt **interdyscyplinarności** samego tematu. Innymi słowy: każda próba dalszego prowadzenia badań nad człowiekiem w perspektywie eschatologicznej będzie od interpretatorów wymagała poruszania się na styku trzech dyscyplin naukowych – filozofii, teologii oraz literaturoznawstwa. Taki stan rzeczy suponuje – za każdym razem – (2) konieczność sformułowania **indywidualnej** metody badawczej, dzięki której poszerzona będzie mogła zostać perspektywa przedmiotowych analiz. Stąd też dalsze badania nad zagadnieniem człowieka w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza w istocie swojej zawsze będą jakimś (3) nowym spojrzeniem na analizowane teksty, i umieszczaniem tych ostatnich w innych, **nowych kontekstach**. Wreszcie: (4) podstawowa hermeneutyczna zasada „otwartości” na kontynuację wymagała będzie od interpretatorów ulokowania swoich badań we współczesnym dla nich **horyzoncie historyczno-egzystencjalnym** adoptującym najnowsze zdobycze filozofii, teologii oraz literaturoznawstwa.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia spróbujmy naszkicować możliwe kierunki rozwojowe dalszych badań:

- I. Czy i w jakim stopniu poezja Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza pozwala sformułować spójną koncepcję antropologii, w której eschatologiczne „nachylenie” stanowiłoby jej punkt centralny. Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie należałoby podjąć szereg badań analityczno-porównawczych¹¹ konkretnych tekstów poetyckich obu Autorów.
- II. Powyższy postulat zakłada poszerzenie kontekstów interpretacyjnych choćby o filozofię i religię buddyzmu, w której np. koncepcja „nicości” mogłaby wnieść nowe, obce dyskursowi opartemu na judeo-chrześcijańskich korzeniach, znaczenie.
- III. Nie możemy zapominać, iż w przypadku jednego z Autorów wciąż mamy do czynienia z *work in progress* – dlatego otwartą pozostaje kwestia pojawiania się wciąż nowych utworów, w których tematyka człowieka będzie obecną.
- IV. Dalsze pogłębione studia mogłyby również prowadzić w kierunku szczegółowych analiz miejsca chrystologii w twórczości poetyckiej obu naszych Autorów.
- V. Na ile eksponowane przez Autorów indywidualne akty „wiary” lub „niewiary” wpływają na kształt proponowanej przez poetów wizji antropologii, i czy będący tych aktów konsekwencją „profetyzm” posiada charakter aktu duchowego (w znaczeniu opartym na biblijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej) i przez to posiada jakąś wartość teologiczną?

¹¹ Przypomnijmy, iż o ile na pierwszą część pytania w jakimś stopniu odpowiada niniejsze studium, to druga część postawionego pytania pozostaje otwartą. Wyżej zaprezentowane studium posiada charakter analityczno-interpretacyjny, a nie analityczno-porównawczy. Dlatego też powyższą rozprawę potraktować możemy jako swoistego rodzaju *w p r o w a d z e n i e*, naszkicowanie terenu badawczego do bardziej szczegółowych studiów *p o r ó w n a w c z y c h*.

SUMMARY

The present analysis aims at describing, interpreting and assessing from the eschatological perspective the vision of man as presented in the poetry of Czesław Miłosz and Tadeusz Różewicz.

In this study, **analytical and interpretative** in its character, the critical reading of the selected poems will be placed in a wider **philosophical and theological** context. The author intends to explore the problems related to **anthropology** in a broadest sense of the term.

Firstly, the aim is to study the selected poems by Czesław Miłosz and Tadeusz Różewicz and explore in them the vision of man both as a being “in its own right” and in its existential references. In the process of interpreting we shall be applying a number of **philosophical concepts, traces** of which may be found in the poems under analysis.

Secondly, it is to point to originality of anthropological thought contained in the lyrical texts of the authors, especially when construed from the eschatological perspective.

Thirdly, it is to take a closer look at man facing the **inevitability of death**, as a peculiar moment of one’s existence – *krisis* of human being, and to attempt to define man’s attitude to one’s own physical finiteness, especially through interiorisation of death and its consequences within the space of anthropology.

Fourthly, it is to provide a description of the project of eschatology, which emerges the moment man crosses the “death” gate, with a special emphasis on theological implications in the context of Judeo-Christian thought, both orthodox and heterodox.

Fifthly, it is to analyse, within the space of eschatology, ultimate states, ultimate people, and ultimate places as elements constituting an integral part of the complete vision of anthropology. We shall look at Revelations, Christian theology and mystics.

And finally, it is to attempt to reconstruct, if this is ever possible, a complete vision of man, especially in its eschatological perspective.

Our analysis of the vision of man from the eschatological perspective makes us work on the borderline between three separate domains, which all have their own methodology and a specific technical terminology. These domains are: **literary criticism, philosophy and theology**. This stems from the fact that it is impossible to undertake analysis of poetry touching upon eschatological problems without employing the tools of theology.

The **project of eschatologically-orientated anthropology** constitutes an attempt at **understanding** man striving to overcome one’s own finiteness marked by the inevitability of death towards **transcendence**. In such a perspective, it is worth to employ a modified method of interpretation of texts, that is, **trans-existential** method. Its basic elements are the following:

1. The specificity of literary work is contained in the fact that it is always something „**more**” (Ricouer’s “excess of meaning”) than the philosophical or theological concepts that may be described as being at work in it.
2. “Trans-existential” reading of a poetical text is thus an operation, in which **two orders** get overlapped: the order of the **sense**, of the poem’s meaning, and the order of the reader – **the interpreting subject**.
3. Such a reading entails searching in a text philosophical and theological ideas and concepts, but simultaneously denying these ideas in their “pure” and undisturbed form.
4. Such a move protects the interpreter from being accused of ideologizing interpretation, that is, placing it in a familiar, intellectually explored scheme.
5. “Trans-existential” reading constitutes then an attempt, as far as it is possible, to approach an objective sense present in an interpreted text, and at the same time, to leave aside the temptation to unequivocally assign the interpreted content to a familiar system of ideas, well-settled in the academic discourse.
6. In this way, the hermeneutic reading of a text shall not only place it within the milieu of the reader (interpreting subject), but it shall also guarantee it its separate and peculiar place – the *locus* of sense, in which what is known (a system of tropes and ideas) is only approximately what we read in a text. In other words, Ricouer’s “excess of meaning” constitutes for the interpreter a proper horizon, in which s/he begins to explore a literary work.
7. Therefore, such a reading of a text allows for interpretative gap-filling as an integral element of the method, in which the excess of meaning is the only axiom.

The present study consists of an introduction and three parts, each one of which sketches a separate, though related to others, field of analysis.

An extensive introduction provides a literary and cultural background necessary for further explorations. Also the theme, the subject and the purpose of the present study have been explained, with a special attention given to the description and analysis of the project of anthropology as seen from the eschatological perspective observable in the poetry of Czesław Miłosz and Tadeusz Różewicz. Much space has been devoted to presenting the results of existing research, especially within the field of literary studies, on the concept of man both in one’s corporeality sentenced to death, and openness to the possibility of further existence after death. Another question was an attempt to form a research method, which turned out to be a modification of H.G. Gadamer’s and P. Ricoeur’s hermeneutics. Finally, the structure of the study and its internal tensions and questions, which provide the possibility of opening to transcendence have been sketched.

The first part explores the subject of anthropology; it presents (in the first chapter) the problem of understanding man in the light of one’s ultimate causes, and it concentrates on the condition of man entangled in temporality and living in various interpersonal references. Chapter II constitutes an analysis of several poems by Czesław Miłosz and Tadeusz Różewicz, in which one may observe the tension between what is physical (biological) in man and what exceeds our biological character in order to approach the spiritual. This chapter also discusses the syndrome of Miłosz’s “incomplete man”, that is, one who is revealed in a series of constantly changing images. By creating the metaphysics of “moment”, Miłosz reveals man as a being bestowed with freedom; freedom able to surpass determinism of man’s biological nature. In the second part of this chapter we present a discussion of Tadeusz Różewicz’s concept of “a new man” as an attempt to create new type of anthropology, and

consequently, to define a new field for axiology, in which radical humanism has a more dominant position. This chapter also discusses an ontic condition of an abandoned "image" as a reference to the project of an incomplete being, whose symptom is the absence of God. In Chapter III we take up the subject of a tension between what is individual about man, and what cannot be reduced, and what defines man's typical parameters. We describe here the syndrome of "defect" of spiritual nature, defining it as archetypal and we draw attention to the philosophical realism of the author of "Three Winters," observable especially in his interests in the question of *esse*. We present the concept of constitution of an individual subject thanks to the moment of "uniqueness" – *haecceitas* and Arnold Gehlen's philosophical proposal concerning human creativity. Additionally, we explore the problem of archetypal catastrophe of man's fall in Paradise and its consequences, as well as the sense of "epiphany" that the poet experiences discovering the figure of Jesus as "new" Adam. Analysing selected poems by Tadeusz Różewicz, we observe that the general form of human being is oriented axiologically, and man oneself possesses almost unlimited possibilities of self-creation. We discuss the moments, in which Różewicz's "scattered" anthropology is revealed, deprived of any eschatological illusions, one which finds its fulfillment in the principle of human solidarity. Chapter IV is devoted to various dimensions of human corporeality. It discusses the opposition: "youth-old age", which according to Miłosz is a result of archetypal exile, and the opposition "masculinity-femininity", which marks a line for the anthropology of "division", or injured anthropology. We explore Różewicz's vision of corporeality, in which elements testifying to its quasi-sacral character may be observed. Corporeality touched by suffering is this moment when human helplessness is revealed. The final section of this chapter analyses Różewicz's syndrome of "Face – Appearances", which has been placed in a broader context of philosophy of dialogue (E. Lévinas). Chapter V exposes the condition of man in the state of "falling" into nothingness. In such a way, the space for "degenerated" anthropology is determined. One of the symptoms of this anthropology is the loss of belief in the preconceived divine order of ethical norms. In this chapter we also undertake an attempt to take a closer look at man open to transcendence. Therefore we describe here the relation between "I" and "You" as proposed by M. Burber, with a special attention given to the ontological borderland, that is, the divine "You." We also describe Miłosz's attempt to define maximalist anthropology, which often flirts with the eschatological perspective. Chapter VI discusses the problem of man against good and moral evil. It explores various sources of morality, with an emphasis on the answers to the question: *unde malum?* By looking at Różewicz's search for an integral anthropological vision, we touch upon the relation between anthropology and morality. Man as seen in the context of erosion of eschatological ideas: the loss of faith in Heaven and Hell is the subject of Chapter VII. By evoking the thought of F. Dostoyevsky, we describe the syndrome of "a bow" to the Great Spirit of Non-being as the marker of contemporary eschatological references. Yet, what also appears here is the figure of "the Son of Man" as a substantiation of the reality which exceeds the physicality of the earthly world.

The Second Part of the present study is devoted to **thanatology** as a place, where man reaches the end of one's physicality. Chapter I discusses memory as the function of human brain. We describe here the relations of the content of memory and genetics, and especially Rupert Sheldrake's theory of morphogenetic fields, which postulates the existence of some form of collective consciousness. This Chapter also explores the attitude of both Miłosz and Różewicz to corporeality sentenced to the process of dying, physical decay as an unavoidable element of human condition. In this context, as Różewicz attempts to demonstrate, body may appear as possessing quasi-spiritual nature, and as able to take over the role of the subject. If body becomes the subject, it may then emerge as an autonomous communicator with the

world. In the further section of this chapter Miłosz's refusal to accept the passing away of the world, and his endeavors to capture the moment are discussed. The poet makes an attempt to return to the archetypal reality, in which the fullness of Being reveals itself. Różewicz's reflection on existence, on the other hand, leads him to the conviction that it is subject to degradation and annihilation. "Face" ultimately falls into Nothingness. Chapter II discussed empirical features of death, and death is looked upon here from the perspective of the borderline point – *krisis*, in which individual being falls into its existential apogee. Also, selected historical images of death (Heraclites, Epicure, Christianity, Middle Ages, Michel de Montaigne, I. Kant, A. Schopenhauer, F. Nietzsche) are presented here. Theology and ontology of death are the subject of Chapter III. According to Miłosz, death, by surpassing the order of nature, enters the supernatural, spiritual sphere, emerging as a result of a broken bond with God. In Różewicz's poetry human death is often purely physical; and as deprived of any eschatological claims it points to final dehumanization, whose symptom is the loss of "face" and the fall of human being into the state of objectification. In Chapter IV we analyse the problem of *ars moriendi*. We look at Różewicz's personification of death and his attempt to approach the process of dying methodically, in which case he resembles V. Jankélévitch's considerations of death and dying. In the last section of this chapter death as a finite form of physical life of each human being is discussed. Falling out of "the cycle of life", man irrecoverably sinks into death, which ultimately is Nothingness, says Różewicz. But even Różewicz accepts the possibility of eschatological hypothesis, although its basis is not the religious belief in the other world.

The subject of the third part is eschatology. We may find here a definitive realization of intuitive interpretative ideas signaled in earlier parts. In this way anthropology read from the eschatological perspective may demonstrate its qualities to the fullest. In a paragraph constituting an introduction to considerations of eschatological nature, we first approach the problem of belief, thanks to which man is capable of transcending empirical condition of the surrounding world and reach towards the eschatological reality. For Różewicz "death" of belief is something powerfully real and determining our further existence. Thus, what is religious must turn out false, even if we face suffering and death. The author of "The Professor's Penknife", who seems to support the uncompromising law of necessity, declares his own disbelief, which results rather from his denial of God as a foundation, thanks to which what is human acquires its definitive substantiation. Further on, we attempt to examine some eschatological ideas, which constitute an open objection to all forms of physical reductionism. In the poetry of Miłosz it will be connected with the belief in immortal soul. At the same time, human being is constantly facing fear stemming from his/her fragility and finiteness and confronting it with infiniteness, which awaits one beyond the death gate. For Różewicz the other world emerges as "awful and empty", and a gesture of pushing it aside may be treated as a symptom of nostalgia for transcendence, in which man's survival without the necessity of death may be possible. Yet, the poet seems to deny such a perspective. In the paragraph devoted to eschatology fulfilled we deal with the penetration of the other world. In Chapter I we concentrate on the problem of judgment after death. Here we use the tropes of Revelation and Judeo-Christian tradition; we analyse the motive of resurrection as light applying Robert Grosseteste's philosophical ideas, and we also differentiate between light as *lux*, and as *lumen*, coming from a different eschatological reality. In this chapter we also examine the problem of final restoration – *apokatastasis panton*. Origen's ideas are also mentioned here. Chapter II is devoted to ultimate persons. We look here at the figure of Satan and angels, whose existence for Miłosz is beyond doubt. The theme of pure intelligence, and especially demons is placed in a broader theological and cultural context. The theme of angels in Różewicz's poetry is connected with the question of desacralization of contemporary culture

and its consequences. Miłosz, on the other hand, discusses the theme of God-Christ in the volitive-religious dimension, in which the belief in God's existence is related to confessing his existence. God is transcendent here, raised highly above the world. In the intellectual dimension, we observe how the author of "Farther Surroundings" negotiates between the recognition of God's presence and his non-existence. The author of "The Card Index" places the problem of God on the borderline of "departure", the Creator abandoning his world and human nostalgia for his presence. Rożewicz may remind us here of the figure and ideas of D. Bonhoeffer, concerning the imitation of Christ. In Chapter III the ultimate states have been discussed: purgatory as a temporary condition, heaven as a return to the Paradise lost, in which man may experience Being to the fullest. In other words, Miłosz's concept of heaven is an attempt to reach the land of archetypes, which man was once deprived of. Therefore, the poet creates a grand triad: Paradise – Exile- Return. Hell, on the other hand, is the unobvious state. The last chapter of this part refers to selected eschatological narratives such as E. Swedenborg's, W. Blake's and O.W. Miłosz's, but also to Gnostic and Manichean conceptions concerning resurrection and apocatastasis. We also discuss here religious and eschatological poems such as: "Father Seweryn", or "Theological Treatise", in which Miłosz reminds us of cabalistic conceptions of "Adam Kadmon" and the sources of evil. Arthur Schopenhauer's philosophy, and his concept of light as will also served as a theoretical background here. The analysis of "Orpheus and Eurydice" was concerned with finding the possibility of surviving one's mortality, while Rożewicz's poem "Credo" was read as an exemplification of a diagnosis of the contemporary world as proposed by the author of "The Card Index".

RESÜMEE

Gegenstand der vorliegenden Studie sind Beschreibung, Interpretation sowie Bewertung des Menschenbildes aus eschatologischer Sicht in der Poesie von Czesław Miłosz und Tadeusz Różewicz. Die Abhandlung ist analytisch – interpretativ ausgelegt, und die mit kritischen Überlegungen bedachten Werke werden in einen breiten, philosophisch-theologischen Kontext gesetzt. Der Autor der Abhandlung hat sich zum Ziel seiner schöpferischen Untersuchungen gesetzt, nachfolgende Fragen der breit verstandenen Anthropologie kognitiv zu erforschen.

Erstens: In Anlehnung an eine Analyse ausgewählter poetischer Werke von Czesław Miłosz und Tadeusz Różewicz das in ihnen enthaltene Bild vom Menschen als bloßer Daseinsform sowie in seinem existenziellen Bezug zu zeigen. Beim Versuch einer Analyse und Interpretation wird auf viele philosophische Konzeptionen zurückgegriffen, deren Bestandteile in den Werken der besagten Autoren zu finden sind.

Zweitens: Auf inhaltliche Eigenart der anthropologischen Vorschläge in den poetischen Texten hinzuweisen, insbesondere aus eschatologischer Sicht.

Drittens: Den Menschen angesichts der Unabwendbarkeit des Todes, eines besonderen Augenblicks seiner Existenz – der *Krisis* des menschlichen Seins zu betrachten sowie die Einstellung des Menschen zu seiner eigenen, physischen Endlichkeit zu bestimmen, insbesondere im Hinblick auf die Interiorisation des Todes und diesbezügliche Konsequenzen innerhalb der Anthropologie.

Viertens: Das Projekt der Eschatologie zu erfassen, das nach dem Passieren des „Todestores“ erscheint, mit besonderer Berücksichtigung von den daraus resultierenden theologischen Implikationen vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen, orthodoxen wie heterodoxen Gedankenguts.

Fünftens: Auf dem Gebiet der Eschatologie die endgültigen Zustände, die endgültigen Personenwesen und die endgültigen Orte als Elemente eines integralen Bestandteiles der vollständigen anthropologischen Vision zu analysieren. Es werden hierzu Angaben aus der Offenbarung, der Theologie sowie aus der christlichen Mystik aufgegriffen, um schließlich,

Sechstens: soweit möglich, einen Versuch der Rekonstruktion des allumfassenden Menschenbildes zu unternehmen und dabei die eschatologische Dimension zu berücksichtigen.

Eine Analyse des Menschenbildes aus eschatologischer Sicht in poetischen Texten von Czesław Miłosz und Tadeusz Różewicz erfordert ein Agieren im Grenzbereich von drei separaten Fachgebieten, die jeweils über eigene Methodologie und spezifische Fachterminologie verfügen: Literaturkritik, Philosophie und Theologie. Es lässt sich nämlich keine Analyse von poetischen Texten mit eschatologischer Fragestellung vornehmen, ohne dass man sich dabei vor allem auf theologische Erkenntnisse stützt.

Das Projekt einer eschatologisch ausgerichteten Anthropologie ist ein Versuch, den Menschen in seinem Bestreben nach Überwindung der eigenen, durch die Unabwendbarkeit des Todes bestimmten Endgültigkeit auf dem Weg in Richtung Transzendenz zu verstehen. Nachdem wir einen Umriss gezeichnet haben, kann im Ansatz eine **modifizierte, interpretative Lesemethode** skizziert werden – die „**trans-existenzielle**“ Lesemethode. Deren Hauptmerkmale sind: 1. Das Wesen eines literarischen Werkes manifestiert sich darin, dass es sich immer um etwas „**mehr**“ (der Ricoeursche

Bedeutungsüberschuss) handelt als nur um die im Werk unterscheidbaren und beschreibbaren Konzepte und philosophische bzw. theologische Ideen. 2. „Trans-existenzielles“ Lesen eines literarischen Textes bedeutet daher ein Vorgehen, in dem **zweierlei Ordnungen** zusammenfallen: die Ordnung des zu lesenden Stoffes – **des Sinnes**, der Bedeutung des Werkes und die des Lesenden – **des interpretierenden Subjekts**. 3. Ein solches Lesen impliziert das Suchen nach im Text enthaltenen Ideen und philosophischen sowie theologischen Konzepten, wobei diese Ideen in ihrer „reinen“, ungetrübten Form gleichzeitig abgelehnt werden. 4. Dieses Vorgehen schützt den Interpretierenden vor dem Vorwurf, die Interpretation zu ideologisieren, das heißt, diese nach einem wohl vertrauten, durchdachten Schema zu betreiben. 5. Das „trans-existenzielle“ Lesen ist somit ein Versuch – soweit möglich – dem **objektiven Sinn** in dem zu interpretierenden Text **näher zu kommen**, ohne den gelesenen Inhalt zugleich einem wohl bekannten und bereits im wissenschaftlichen Diskurs festgesetzten Gedankengang eindeutig zuzuordnen. 6. Das hermeneutische Textlesen setzt ihn dadurch nicht nur in der Umgebung des Lesenden (Interpretierenden) fest, sondern gewährt ihm vor allem seinen eigenen und sonderbaren Platz – jenen *Locus* des Sinnes, an dem das Bekannte (der Fährten- und Ideenkomplex) nur **annähernd** zu dem wird, was wir im Text lesen. Mit anderen Worten: Der Ricoeursche „Bedeutungsüberschuss“ bildet für den Interpretierenden den eigentlichen **Horizont**, an dem er den Inhaltsgehalt des Werkes zu untersuchen beginnt. 7. Deswegen **lässt** ein so aufgefasstes Textlesen interpretatives **Hinzufügen** (Ergänzen) als integralen Bestandteil der Methode **zu**, in der der Bedeutungsüberschuss das einzige **Axiom** ist.

Die vorliegende Studie besteht aus einer Einführung und drei Teilen, die jeweils eigenständige, zugleich jedoch mit den übrigen Teilen in Verbindung stehende Analysefelder darstellen.

In der umfassenden Einführung wurde der literarische und kulturelle Hintergrund dargelegt, vor dem sich das zu analysierende Objekt präsentiert. Darüber hinaus wurden Thema, Gegenstand und Ziel der Studie formuliert, wobei besonderes Augenmerk der Schilderung und Analyse des eschatologisch ausgerichteten Anthropologie-Projektes in der Poesie von Czesław Miłosz und Tadeusz Różewicz galt. Viel Raum wurde auch einer komprimierten Darstellung vor allem literaturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse gewidmet, mit besonderer Berücksichtigung der Konzeption des Menschen, der durch seine Körperlichkeit zum Sterben verurteilt ist, gleichzeitig aber einer möglichen Weiterexistenz nach dem Tode gegenübersteht. Als nächste wurde die Frage nach der Bestimmung der Forschungsmethode behandelt, die sich als eine Modifikation der Hermeneutik von H.G. Gadamer und P. Ricoeur herausstellte. Schließlich wurden die Struktur der Abhandlung sowie ihre inneren Spannungen und Fragen umrissen, die den Weg für die Transzendenz ebnen.

Im ersten Teil über die **Anthropologie** wurde zunächst (in Kapitel I) aus methodologischer Sicht die Frage nach dem Verständnis des Menschenwesens im Hinblick auf dessen endgültige Ursachen erörtert, im Fokus stand ebenfalls die Konstitution des an die Vergänglichkeit gefesselten Menschen, der sich selbst in verschiedenartigen interpersonellen Relationen erfährt. Kapitel II bildet den Versuch einer Analyse von mehreren Werken von Czesław Miłosz und Tadeusz Różewicz, in denen eine Spannung zwischen dem Physischen (Biologischen) im Menschen und dem über das Biologische hinaus und in Richtung geistige Wirklichkeit Gehenden aufgebaut wird. Dieses Kapitel handelt vom Syndrom des Miłoszschen „unvollendeten Menschen“, also eines Menschen, der immer wieder ein neues Erscheinungsbild annimmt. Indem der Dichter eine Metaphysik „des Momentes“ aufbaut, wird dem menschlichen Sein Freiheit verliehen, die über den Determinismus hinaus geht, der

von dem Biologischen in seiner Natur bestimmt wird. Im zweiten Teil des Kapitels ist die Rede von Tadeusz Różewicz’ Konzeption des „neuen Menschen“ als einem Versuch, eine neue Anthropologie zu etablieren, was folglich zur Bestimmung eines neuen Feldes für die Axiologie führt, wo der Radikale Humanismus dominiert. Behandelt wird hier ebenfalls die ontische Konstitution des vernachlässigten „Bildes“ als Andeutung auf ein unvollendetes Daseinsprojekt, wofür Gottes Abwesenheit symptomatisch ist. In Kapitel III wenden wir uns der Spannung zwischen dem Individuellen im Menschen zu, das keiner Einschränkung unterliegt und dem, was über seine Gattungszugehörigkeit entscheidet. Geschildert wird nun das als archetypisch bezeichnete Syndrom „der Schwäche“ der geistigen Natur und es wird auch auf philosophischen Realismus in der Stellungnahme des Autors von „*Trzy zimy*“ hingewiesen, insbesondere hinsichtlich seines Interesses für das *Esse*. Dargestellt werden ebenfalls Duns Scotus’ Konzeption von der Konstitution des Einzelgegenstandes dank der „Diesheit“ – *Haecceitas* sowie Arnold Gehlens philosophischer Vorschlag in Bezug auf das menschliche Schaffen. Des Weiteren werden Überlegungen angestellt zum Problem des archetypischen Falls des Menschen im Paradies und dessen Folgen, sowie zur „Erleuchtung“ des Poeten, der in Jesu einen „neuen“ Adam erkennt. Bei der Analyse ausgewählter Werke des Autors von „*Kartoteka*“ wird darauf hingewiesen, dass das menschliche Sein im Generellen axiologisch orientiert ist und der Mensch selbst über nahezu unbegrenzte Möglichkeiten der Autokreation verfügt. Es wird versucht Merkmale zu beschreiben, die Różewicz’ „verstreute“, jeglicher eschatologischen Illusionen entbehrende Anthropologie ausmachen, die sich im Prinzip der zwischenmenschlichen Solidarität verwirklicht. Kapitel IV wurde unterschiedlichen Aspekten der menschlichen Körperlichkeit gewidmet. Es findet eine Gegenüberstellung statt von: „Jugend-Alter“ – von Miłosz als Folge der archetypischen Vertreibung verstanden und „Männlichkeit-Weiblichkeit“ – als Grenze in der verstümmelten Anthropologie der „Teilung“ gegenwärtig. Es wurde auch die von Różewicz geschaffene Vision der Körperlichkeit behandelt, in der Elemente sichtbar sind, die ihr geradeheraus quasi-sakrale Charakterzüge verschaffen. Im folgenden Kapitelteil wurde die leiderfahrene Körperlichkeit als ein Element analysiert, dem der Mensch hilflos ausgeliefert ist. Der letzte Punkt des Kapitels befasst sich mit Różewicz’ Syndrom des „Angesichtes – Antlitzes“ und wird in einem breiten Kontext zusammen mit Überlegungen aus dem Umfeld der Dialogphilosophie behandelt (E. Lévinas). Kapitel V zeigt die Verfassung eines ins Nichts „fallenden“ Menschen auf. Dadurch wird einer „degenerierten“ Anthropologie Raum geschaffen, die sich unter anderem durch den Verlust des Glaubens an eine göttliche Ausgangsordnung der ethischen Normen auszeichnet. In diesem Kapitel wird ebenso ein der Transzendenz gegenüber aufgeschlossen stehende Mensch untersucht. Es wird die von M. Buber beschriebene „Ich“-„Du“-Beziehung angeführt und dabei die ontologische Grenze in Form des göttlichen „Du“ beachtet. Es wird Miłosz’ Versuch beschrieben, eine maximalistische, der eschatologischen Ausrichtung nicht abgeneigte Anthropologie zu bestimmen. Kapitel VI greift das Problem des Menschen mit Bezug auf das moralisch Gute bzw. Böse auf. Es wurden Quellen der Moral untersucht, mit besonderer Berücksichtigung der Frage: *Unde malum?* Es wird auch auf Zusammenhänge zwischen Anthropologie und Moral sowie Różewicz’ Suche nach einer integralen anthropologischen Vision eingegangen. In Kapitel VII wurde der Mensch mit Hinblick auf den Zerfall der eschatologischen Vorstellungen beschrieben: den Verlust des Glaubens an Himmel und Hölle. Mit F. Dostojewski im Hinterkopf wird als Maßstab für gegenwärtige eschatologische Bezüge das Syndrom der Huldigung dem Großen Geist des Nichtseins dargestellt, es taucht aber auch die Gestalt des „Menschensohnes“ als Konkretisierung einer Wirklichkeit auf, die die Physikalität der Gegenwartswelt sprengt.

Der zweite Teil der Studie beschäftigt sich mit **Thanatologie**, in der der Mensch an die Grenzen seiner eigenen Physikalität gelangt. Kapitel I wendet sich der Erinnerung als Funktion des menschlichen Verstandes zu. Beschrieben werden hier Zusammenhänge zwischen Erinnerungsinhalt und Genen, besonders vor dem Hintergrund Rupert Sheldrak's These von den morphogenetischen Feldern, die auf eine Art Kollektivbewusstsein verweist. Eingegangen wird auch auf die Einstellung der besagten Autoren zu der dem Sterben geweihten Körperlichkeit, dem physischen Zerfall als unumgänglicher Bestandteil der menschlichen Konstitution. Vor diesem Hintergrund, wie von Rózewicz dargelegt, kann der Körper gar als quasi-geistig erscheinen und die Rolle des Subjektes übernehmen. Die Subjektivierung des Körpers beschwört den Eindruck herauf, dass dieser mit der Umwelt autonom kommunizieren kann. Im folgenden Teil des Kapitels ist die Rede von Miłosz' fehlendem Einverständnis mit dem Prozess des Vorbeigehens und seinen Versuchen, einen Moment zu verewigen. Das deutet wiederum auf Bemühungen des Poeten hin, in die Ausgangswelt, in die archetypische Wirklichkeit zurück zu gelangen, wo die Vollständigkeit des Seins erscheint. Überlegungen zum Sein des anderen Autors aus unserer Studie münden in der Überzeugung von dessen Verfall, seiner fortschreitenden Annihilation. „Das Angesicht“ fällt endgültig ins Nichts. In Kapitel II wurden empirische Merkmale des Todes beschrieben, der von einem Grenzpunkt aus betrachtet wird, an dem das Einzelwesen seinen existenziellen Höhepunkt – die *Krisis* erreicht. Dargestellt wurden auch ausgewählte Todesvorstellungen aus der Geschichte (Heraklit, Epikur, Christentum, Mittelalter, Michel de Montaigne, I. Kant, A. Schopenhauer, F. Nietzsche). Kapitel III beinhaltet Überlegungen zum Thema Theologie und Todesontologie. Miłosz nach geht der Tod über die Naturordnung hinaus, begibt sich damit in einen übernatürlichen, geistigen Bereich und erscheint als Folge der in der archetypischen Welt abgebrochenen Bindung mit Gott. Bei Rózewicz ist des Menschen Tod immer rein physikalisch und er zeigt fernab von eschatologischen Ansprüchen eine Perspektive für die endgültige Enthumanisierung auf, was sich im Verlust des „Angesichtes“ und in der Vergegenständlichung des menschlichen Seins ausdrückt. In Kapitel IV wenden wir uns der Frage nach der Kunst des Sterbens – *Ars Moriendi* zu. Wir befassen uns mit Rózewicz' Methode zur Personifizierung des Todes und dem Versuch des Autors von „*Wyjście*“, an den Sterbeprozess methodisch heranzugehen, was an V. Jankélévitch' Überlegungen zum Thema Tod und Sterben erinnert. Im letzten Abschnitt des Kapitels beschäftigen wir uns mit dem Thema Tod als vollendete Form des physikalischen Lebens jedes menschlichen Seins. Indem der Mensch aus dem „Lebenskreis“ ausscheidet, stürzt er Rózewicz nach unumkehrbar in den Tod, der endgültig ein Nichts ist. Jedoch auch der Autor von „*Plaskorzeźba*“ hält die eschatologische Hypothese für möglich, obwohl diese nicht auf religiösen Glauben an das Jenseits gestützt wird.

Der dritte Teil der Abhandlung begibt sich auf das eschatologische Feld, wo wir definitive Ergänzung und Konkretisierung der in vorangehenden Teilen angedeuteten Intuitionen und interpretativen Erkenntnisse vorfinden. Eine eschatologisch „ausgerichtete“ Anthropologie kann auf diese Weise ihre Attribute voll zur Geltung bringen. In dem die eigentlichen Ausführungen eschatologischer Natur einleitenden Absatz wurde zuerst die Frage des Glaubens behandelt, der den Menschen befähigt, seine Empirie der Umwelt zu transzendieren und in Richtung eschatologische Wirklichkeit aufzubrechen. „Der Tod“ des Glaubens ist für Rózewicz durchaus real und bestimmt die Weiterexistenz. Daher muss sich alles Religiöse als falsch herausstellen, auch wenn wir dem Leiden und Tod gegenüber stehen. Der Autor von „*Nożyk profesora*“ spricht sich für bedingungslose Unausweichbarkeit aus und bekundet gleichzeitig seine Skepsis, die eher eine fehlende Einwilligung in die Existenz Gottes ist, der als Grundlage dafür steht, dass das Menschliche seine definitive Berechtigung erhält. In nachfolgenden Gedankenschritten wird versucht, die eschatologischen

Vorstellungen als offenkundiges Widersetzen jeglicher Form von physikalischem Reduktionismus zu erörtern. Dieses offenbart sich bei Miłosz im Glauben an eine unsterbliche Seele. Das menschliche Sein ist zugleich einer Angst um die eigene Zerbrechlichkeit und Endlichkeit ausgesetzt, welche mit der Unendlichkeit hinter dem Todestor konfrontiert werden. Für Różewicz erscheint das Jenseits als „erschreckend leer“ und sein „Abstoßen“ ist als Ausdruck der Sehnsucht nach der Transzendenz zu deuten, in der ein Überleben des Menschen trotz seiner Sterblichkeit möglich wäre. Diese Sicht lehnt der Poet aber scheinbar ab. Im Abschnitt über die vollkommene Eschatologie findet eine Auseinandersetzung mit dem Jenseits statt. Und so steht in Kapitel I das Problem des Gerichtes nach dem Tod im Focus, wobei Überlieferungen aus der Offenbarung und der jüdisch-christlichen Tradition zugrunde gelegt wurden. Die Wiederauferstehung wurde als Licht analysiert, indem das philosophische Konzept von Robert Grosseteste angewendet und zwischen Licht als *Lux* und dem einer anderen, eschatologischen Wirklichkeit entstammenden Licht – dem *Lumen* unterschieden wurde. In diesem Kapitel wurde auch die Frage der „Wiederherstellung“ – der *Apokatastasis Panton* behandelt. Es wurden Orygenes’ Ansichten erwähnt. Kapitel II wendet sich den endgültigen Personenwesen zu. Es wurde über das Wesen von Satan und Engel nachgedacht, an deren Existenz für Miłosz kein Zweifel besteht. Die Frage der reinen Intelligenzen, besonders der Dämonen, taucht in einem breiten, theologischen und kulturwissenschaftlichen Erkenntniskontext auf. Bei Różewicz wird die Frage der Engel vor dem Hintergrund der Desakralisation der zeitgenössischen Kultur und deren Folgen erörtert. Das Thema Gott-Christi bei Miłosz ist im volitiv-religiösen Bereich angesiedelt, in dem die Überzeugung von der Existenz Gottes an den Glauben an Ihn gebunden ist. Gott erscheint als transzendent und über die Welt erhaben. Vom intellektuellen Standpunkt aus erkennen wir ein Balancieren des Autors von „*Dalsze okolice*“ zwischen der Überzeugung von der Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes. Der Autor von „*Kartoteka*“ erfasst die Frage nach Gott im Grenzbereich zwischen einem „Fortgehen“, Verlassen der Welt durch ihren Schöpfer und der Sehnsucht des Menschen nach Ihm. Różewicz erinnert an dieser Stelle an D. Bonhoeffer und seine Lehre über die Nachfolge Christi. In Kapitel III wurden die endgültigen Zustände beschrieben: Das Fegefeuer als ein Zwischenzustand und der Himmel als ein Zurück in den verlorenen Paradiesgarten, wo der Mensch das Sein vollkommen erfahren kann. Mit anderen Worten: Miłosz’ Konzeption vom Himmel ist ein Versuch, ins Land der Archetypen zu gelangen, das dem Menschen einst verweigert wurde. Daraus resultiert des Poeten große Triade: Paradies-Verbannung-Rückkehr. Was die Hölle anbelangt, so ist sie ein nicht offener Zustand. Das letzte Kapitel in diesem Teil behandelt ausgewählte eschatologische Narrationen. Es wurden die Namen und eschatologische Vorstellungen von E. Swedenborg, W. Blake und O.W. Miłosz sowie die gnostischen und manichäischen Konzeptionen zu der Frage der Wiederauferstehung, der Existenz von Verstorbenen nach dem Tode und der Apokatastasis vorgestellt. An dieser Stelle wurden auch religiös-eschatologische Poeme besprochen: „*Ksiądz Seweryn*“, wo das Problem der Parusie angesprochen wird; „*Traktat teologiczny*“, in dem Miłosz auf die kabbalistischen Konzeptionen von „Adam Kadmon“ und die Quelle des Urbösen – die Theorie vom „zerschlagenen Geschirr“ zurückgreift. Es wurde auch auf die Philosophie von Arthur Schopenhauer und seine Welt als Wille Bezug genommen. Die Analyse von „*Orfeusz i Eurydyka*“ stellte eine Suche nach der Möglichkeit dar, die eigene Sterblichkeit zu überwinden, Różewicz’ Poem „*Credo*“ wurde dagegen als Exemplifizierung der Diagnose abgehandelt, die der Autor von „*Kartoteka*“ der modernen Welt gestellt hatte.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła podstawowe:

- Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 1, *Dzieła zebrane*, Kraków 2001.
Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 2, *Dzieła zebrane*, Kraków 2002.
Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 3, *Dzieła zebrane*, Kraków 2003.
Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 4, *Dzieła zebrane*, Kraków 2004.
Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 5, *Dzieła zebrane*, Kraków 2009.
Różewicz T., *Poezja 1. Utwory zebrane VII*, Wrocław 2005.
Różewicz T., *Poezja 2. Utwory zebrane VIII*, Wrocław 2006.
Różewicz T., *Poezja 3. Utwory zebrane IX*, Wrocław 2006.
Różewicz T., *Poezja 4. Utwory zebrane X*, Wrocław 2006.
Różewicz T., *Kup kota w worku (work in progress)*, Wrocław 2008.
Różewicz T., *Panika*, „Odra” 2009, nr 11.

2. Źródła wtórne:

- Braun K., T. Różewicz, *Języki teatru*, Wrocław 1989.
Czesława Miłosza *autoportret przekorny. Rozmowy przeprowadził Aleksander Fiut*, Kraków 1994.
Gorczyńska R., *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992.
Merton T., Miłosz Cz., *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991.
Miłosz Cz., *Ogród nauk*, Lublin 1986.
Miłosz Cz., *O milczeniu*, „Ateneum” 1938, nr 2.
Miłosz Cz., *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987.
Miłosz Cz., *Wypisy z ksiąg użytecznych*, Kraków 1994.
Miłosz Cz., *Ziemia Ulro*, Kraków 1994.
Różewicz T., *Matka odchodzi*, Wrocław 1999.
Różewicz T., *Proza*, t. 2, Kraków 1990.

3. Literatura przedmiotowa:

- Balbus S., <Pierwszy ruch jest śpiewanie> [O wierszu Miłosza – rozpoznanie wstępne], w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków-Wrocław 1985.
Balcerzan E., *Śmiech pokoleń – płacz pokoleń*, Kraków 1997.
Barańczak S., *Język poetycki Czesława Miłosza. Wstępne rozpoznanie*, w: *Poznanie Miłosza*, dz. cyt.
Bereś S., *Poezja w dzień końca świata*, „Miesięcznik Literacki” 1982, nr 9.
Bereś S., *Ostatnia wileńska plejada. Szkice o poezji kręgu Żagarów*, Warszawa 1990.

- Bernacki M., *Czesław Miłosz wobec tradycyjnej religijności Polaków*, w: Tenże, *<Wyprowadził mnie z Ziemi Ulro>*. (Szkice o twórczości Czesława Miłosza), Bielsko-Biała 2005, s. 126-136.
- Błoński J., *Duch religijny i miłość rzeczy*, w: „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny „Tygodnika Powszechnego” 2001, nr 11/12 (60/61).
- Błoński J., *Epifanie Miłosza*, w: Tenże, *Miłosz jak świat*, Kraków 1998.
- Błoński J., *Rozważania o czasie*, „Dialog” 1967, nr 4.
- Błoński J., *Szkic portretu poety współczesnego*, w: Tenże, *Poeci i inni*, Kraków 1956.
- Boniecki A., *Spokojne słowa mędrca. Zapiski podczas lektury <Traktatu teologicznego> Czesława Miłosza*, w: „Kontrapunkt...”, dz. cyt.
- Borkowska G., *W morzu ciszy i milczenia*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 48.
- Burek T., *Nieczyste formy Różewicza*, „Twórczość” 1974, nr 7.
- Burkot S., *Tadeusza Różewicza opisanie świata. Szkice literackie*, Kraków 2004.
- Burkot S., *Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1987.
- Drewnowski T., *Walka o oddech * bio-poetyka. O pisarstwie Tadeusza Różewicza*, Kraków 2002.
- Dudek J., *Europejskie korzenie poezji Czesława Miłosza*, Kraków 1995.
- Dybcia K., *Katastrofizm ocalający*, Warszawa 1978.
- Dybcia K., *Młody Miłosz – prozaik bliski personalizmowi*, „Więź” 1996, nr 6.
- Dybcia K., *Poezja mitu katastroficznego*, „Twórczość” 1974, nr 3.
- Dybcia K., *Poezja pełni istnienia*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt.
- Dzień M., *Czesława Miłosza <Druga przestrzeń>. Parę uwag o klarowności i dalszych podróżach*, „Kwartalnik Artystyczny” 2002, nr 1.
- Dzień M., *Otwór szeroko okno. Esej o mistycznej poezji*, „Kresy” 2009, nr 3.
- Dzień M., *Światło na kamyku, albo o Tym który odszedł. Parę uwag o <wyjściu> Tadeusza Różewicza*, „Kwartalnik Artystyczny” 2006, nr 2.
- Dzień M., *W stronę przerażenia*, „Kwartalnik Artystyczny” 2000, nr 4.
- Dzień M., *Wyjście w stronę bieli*, „Kwartalnik Artystyczny” 2005, nr 1 (45).
- Dzień M., *Zanim ustało krążenie słowa. Czesława Miłosza <Wiersze ostatnie>*, „Kwartalnik Artystyczny” 2006, nr 3-4.
- Fiut A., *Czy tylko katastrofizm? O przedwojennej poezji Czesława Miłosza*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3.
- Fiut A., *Dialog niedokończony: Miłosz i Różewicz*, w: *Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, red. W. Browarny, J. Orska, A. Poprawa, Kraków 2007.
- Fiut A., *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków 1998.
- Fiut A., *Po śmierci Boga (O twórczości Tadeusza Różewicza)*, „Teksty Drugie” 1993, nr 3.
- Fiut A., *W obliczu końca świata*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt.
- Fiut A., *W stronę Miłosza*, Kraków 2003.
- Fiut A., *Wygnanie z raju*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt.
- Gawliński S., *Retoryka katastrofizmu w poezji drugiej awangardy*, w: *Katastrofizm i awangarda*, red. T. Bujnicki i T. Kłak, Katowice 1979.
- Gębała S., *Teatr Różewicza*, Wrocław 1978.
- Gutowski W., *Aluzje biblijne i symbolika religijna w poezji Tadeusza Różewicza*, w: Tenże, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze XX wieku*, Toruń 1994.
- Januszkiewicz M., *Różewicz – nihilista*, w: *Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, dz. cyt.
- Kania I., *Największy triumf mędrca*, w: „Kontrapunkt...”, dz. cyt.

- Kołodziejczyk E., <Złączeni jednym węzłem dziedziczenia>. Powinowactwa <Trzech zim> z poezją Oskara Miłosza, „Ruch Literacki” 2001, z. 3.
- Kruszewski W., *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, Lublin 2005.
- Kryszak J., *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. <Drugiej Awangardy>*, Bydgoszcz 1985.
- Księgi pięciu megilot, tłum. Cz. Miłosz, Paris 1982.
- Kunz T., *Próba lektury wiersza Tadeusza Różewicza <Der Tod ist ein Meister aus Deutschland>*, „Ruch Literacki” 1996, z. 3.
- Kunz T., *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Łódź 1997.
- Legeżyńska A., *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań 1999.
- Legeżyńska A., *Muzyka ziemską, muzyka ziemi*, „Polonistyka” 2003, nr 5.
- List Jana Pawła II, „Kwartalnik Artystyczny” 2004, nr 3.
- Łukasiewicz J., *Druga przestrzeń*, w: Tenże, *Ruchome cele*, Warszawa 2003.
- Łukasiewicz J., *Szara strefa Różewicza*, w: Tenże, *Ruchome cele*, dz. cyt.
- Łukasiewicz J., *To*, w: Tenże, *Ruchome cele*, dz. cyt.
- Łukasiewicz J., *Zwiastowanie poezji, ale <Zawsze fragment>*, w: Tenże, *Ruchome cele*, dz. cyt.
- Łysień L., *Filozoficzne wędrówki Miłosza*, „Świat i Słowo” 2006, nr 1.
- Olejniczak J., *Eurydyka, Orfeusz, Miłosz, miłość, śmierć, poezja...*, „Świat i Słowo” 2006, nr 1.
- Matuszewski R., *Czesława Miłosza dążenie do formy pojemnej*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, dz. cyt.
- Miłosz O., *Storge*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1993.
- Mrugalski M., *Non-stop-Acheron. Raport o stanie śmierci w latach 60. według Różewicza*, w: *Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, dz. cyt.
- Olschowsky H., *Poeta, Ojciec, Bóg. Topos przekraczania u Tadeusza Różewicza*, w: <Nasz nauczyciel Tadeusz>. *Tadeusz Różewicz i Niemcy*, red. A. Laweta, M. Zybura, Kraków 2003.
- Przybylski R., *Acheruzyjski świat Różewicza*, w: Tenże, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002.
- Przybylski R., *Et in Arkadia Ego*, Warszawa 1966.
- Romaniuk R., *Chrystus Różewicza*, „Znak” 2003, nr 3.
- Skrendo A., *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*, Kraków 2002.
- Sławińska I., *Religijny horyzont twórczości Miłosza*, „W drodze” 1981, nr 10.
- Sławek T., *Bóg, przyjaźń, myśl. Czytając Blake’a i Miłosza*, w: Tegoż, *Żagłowiec, czyli przeciw swojskości. Wybór esejów*, wyb. Z. Kadłubek, Katowice 2006.
- Solecki M., *Ostatnie wiersze Miłosza*, „Twórczość” 2007, nr 3.
- Stala K., <Święte słowo jest>. *Miłoszowskie paradoksy bycia*, „Znak” 1993, nr 5.
- Stala M., <...Szukając tego, co jest Rzeczywiste>, w: Tenże, *Chwile pewności. 20 szkiców o poezji i krytyce*, Kraków 1991.
- Stala M., *Trzy nieskończoności. O poezji Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana i Czesława Miłosza*, Kraków 2001.
- Szczukowski D., *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*, Kraków 2008.
- Szymik J., <Chrystus jest dlatego...>. *Antropocentryzm Miłoszowej theologiae crucis*, w: *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- Szymik J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

- Tchórzowski A., *Pyskаты Orfeusz. Za co (rzeczywiście) kochamy Różewicza*, „Poezja” 1982, nr 5-6.
- Tischner Ł., *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Kraków 2001.
- Trznadel J., *Hamlet w kraju kalibanów*, w: Tenże, *Polski Hamlet. Kłopoty z działaniem*, Warszawa 1989.
- Trznadel J., *Wobec Różewicza*, w: Tenże, *Róże trzecie. Szkice o poezji współczesnej*, Warszawa 1966.
- Uniłowski K., *Spóźniony moralista. O Nietzscheańskim dziedzictwie w poemacie <Spadanie> Tadeusza Różewicza*, w: *Słowo za słowo. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. M. Kisiel, W. Wójcik, Katowice 1998.
- Werner M., *Czesława Miłosza portret trumienny. O Miłoszu – bez namaszczenia*, „Arka” 11 (1993), nr 5.
- Witkowski T., *O religijnych inspiracjach wierszy Miłosza*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983.
- Wojnowska B., *Katastrofizm*, w: *Literatura polska XX wieku. Poradnik encyklopedyczny*, Warszawa 2000.
- Wójciak M., *W poszukiwaniu korzeni zła. Czesław Miłosz i rosyjscy myśliciele religijni*, „Zeszyty Literackie” 2006, nr 94.
- Wyka K., *Różewicz parokrotnie*, Warszawa 1977.
- Wyka K., *Rzecz wyobraźni*, Kraków 1977.
- Vogler H., *Różewicz*, Warszawa 1969.
- Zajas K., *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997.
- Zajączkowska I., *Natura w relacji do człowieka i do Boga w powojennej poezji Czesława Miłosza*, „Rocznik Humanistyczny” 1989, z. 1.
- Zaleski M., *Zamiast „Teksty Drugie”* 2003, nr 5.
- Zarębiana Z., *Bóg, którego nie ma. O jednym wierszu Tadeusza Różewicza*, w: Taże, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001.
- Zarębiana Z., *Co to znaczy <czytać sacrum>?*, w: Taże, *Czytanie sacrum*, Kraków-Rzym 2009.
- Zarębiana Z., *Horyzont metafizyczny w późnej twórczości poetyckiej Tadeusza Różewicza*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 9.
- Zarębiana Z., *<I rozłączone się złączy w jedno...>. Motyw starości w późnych wierszach Czesława Miłosza*, w: Taże, *Czytanie sacrum*, dz. cyt.
- Zarębiana Z., *<Ja jednak wierzę wam, Wyśtańcy>. Motyw anioła w poezji Czesława Miłosza*, w: Taże, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, dz. cyt.
- Zarębiana Z., *Metafizyczne racje pisania: Tadeusz Różewicz – „Dlaczego piszę?”*, w: Taże, *Czytanie sacrum*, dz. cyt.
- Zarębiana Z., *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 1991, z. 2.
- Zarębiana Z., *Poezja wymiaru sanctum*, Lublin 1992.
- Zarębiana Z., *Religijne aspekty poezji Czesława Miłosza*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 6.
- Zarębiana Z., *W poszukiwaniu jedności. Między wiarą i zwątpieniem w późnych wierszach Czesława Miłosza*, w: Taże, *Czytanie sacrum*, dz. cyt.
- Zieliński J., *Odejście Hermesa. Wokół poematu Miłosza <Orfeusz i Eurydyka>*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 7.
- Żukowski T., *Skatologiczny Chrystus. Wokół Różewiczowskiej epifanii*, „Pamiętnik Literacki” 1999, nr 1.

- Żurawska B., <Przesypywanie> daremne? O szukaniu nadziei, w: *Dlaczego Różewicz. Wiersze i komentarze*, Łódź 1993.
- Żyłko B., *Miłosz i natura*, „Tytuł” 1999, nr 2-3.

4. Literatura pomocnicza:

- Adorno Th., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Albert K., *Wprowadzenie do filozofii mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Alexander H., *Doświadczenie żałoby*, tłum. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2001.
- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, red. M. Starowieyski, Lublin 1986.
- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000.
- Arendt H., *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003.
- Aries Ph., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1989.
- Aries Ph., *Śmierć na opak. Przemiana postaw wobec śmierci w społeczeństwach zachodnich*, w: Tenże, *Rozważania o historii śmierci*, tłum. K. Marczeńska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromka, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002.
- Św. Augustyn, *O naturze dobra*, tłum. M. Makowska, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001.
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Balcerzan E., *Poezja polska w latach 1939-1965, cz. 1. Strategie liryczne*, Warszawa 1982.
- Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, w: *Transcendencje. „Teksty filozoficzne”*, Kraków 1986.
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielkości i strategii życia*, Warszawa 1998.
- Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi – O nadziei chrześcijańskiej*, Tarnów 2007.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957.
- Bergson H., *Pamięć i życie. Wybór tekstów Gilles Deleuze'a*, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988.
- Bławatska H., *Doktryna tajemna*, Warszawa 1996.
- Bobbio N., *Po śmierci*, tłum. J. Ugiewska, „Zeszyty Literackie” 2009, nr 4 (108).
- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986.
- Bocheński J.M., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993.
- Bolecki W., *Pre-teksty i teksty. Z zagadnień związków międzytekstowych w literaturze polskiej XX wieku*, Warszawa 1991.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Romański, Warszawa 1998.
- Bohner Ph., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.
- Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*, w: Tenże, *Wybór pism*, tłum. S. Tyrowicz, Warszawa 1970.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.
- Bokwa I., *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, w: *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.
- Bokwa I., *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Boros L., *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1985.

- Boros L., *Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1974.
- Bosen W., *Ostatni dzień Jezusa Chrystusa*, tłum. W. Moniak, Wrocław 2002.
- Bowker J., *Sens śmierci*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1988.
- Bruners W., *Jak Jezus uczył się wierzyć*, tłum. P. Filippi-Lechowska, Poznań 2007.
- Buber M., *Ja i Ty*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Między osobą a osobą*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczkowska, Warszawa 1991.
- Burzyńska A., *Granice wyrażalności: Dekonstrukcja i problem interpretacji*, w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998.
- Burzyńska A., *Krajobraz po dekonstrukcji. (Cz. I)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 1.
- Burzyńska A., *Krajobraz po dekonstrukcji. (Cz. II)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 2.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Paryż 1958.
- Camus A., *Mit Syzyfa*, w: Tenże, *Dwa eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1991.
- Carid G.B., *Principalities and Powers*, Oxford 1956.
- Cegielski T., *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992.
- Chabanis Ch., *Śmierć, kres czy początek*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1985.
- Choron J., *Death and Western Thought*, New York 1963.
- Cichowicz S., *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9.
- Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992.
- Cioran E., *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 2003.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- Clark W., *Płeć i śmierć*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2000.
- Collins J.J., *The Son of Man in First-Century Judaism*, „New Testament Studies” 38 (1992).
- Copleston F., *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981.
- Copleston F., *Filozofie i kultury*, tłum. T.A. Malanowski, Warszawa 1986.
- Cohen A., *Talmud*, tłum. R. Gromadka, Warszawa 1995.
- Culler J., *Dekonstrukcja i jej konsekwencje w badaniach literackich*, tłum. M. Fedowicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4.
- Czajkowski M., *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa w: Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widło, Warszawa 1976.
- Czajkowski M., *Sens cudów Jezusa*, „Więź” 15: 1972, nr 10.
- Czapliński P., *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, Warszawa 2009.
- Człowiek wobec śmierci*, red. A. Toynbee, tłum. D. Petach, Warszawa 1973.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki, antologia tekstów*, Kraków 2002.
- Dąbmska I., *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, nr 1.

- Dąmbska I., *O funkcjach semiotycznych milczenia*, w: Taże, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa-Poznań-Toruń 1975.
- Dąmbska I., *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*, „Znak” 1986, nr 374.
- Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007.
- Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Delumeau J., *Historia raju. Ogród rozkoszy*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje o Filozofii Pierwszej*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001.
- Diels H., *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984.
- Dogen, *Elementarz zen soto*, tłum. M. Karnet, Poznań 1997.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I-IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001-2004.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1987.
- Drąg B., *Milczenie w strukturze dzieła literackiego*, „Ruch Literacki” 1991, nr 5.
- Dzień M., *Motywy eschatologiczne w poezji Zbigniewa Herberta. Studium analityczno-interpretacyjne*, Bielsko-Biała – Wrocław 1999. (Dysertacja doktorska – maszynopis).
- Dzień M., *O mądrym i wielkim Duchu. (Przyczynek do rozważań nad Diabłem)*, „Kwartalnik Artystyczny” 2001, nr 2.
- Dzień M., *Zbigniewa Herberta „Kamyk” – jedenaście ułomków myśli*, w: „*We mnie jest płomień który myśli*” – glosy do Herberta (w 10. rocznicę śmierci Poety), red. M. Bernacki, Bielsko-Biała 2009.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 1994.
- Eco U., *Lektor in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994.
- Eitrem S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo 1966.
- Enomiya-Lasalle H.M., *Krótkie wprowadzenie w Zen*, tłum. J. Hambura, Warszawa 1994.
- Ewich B., *Ikona. Duchowość i filozofia*, Kraków 2006.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- Evdokimov P., *Sztuka Ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Finkenzeller J., *Traktat XI. Eschatologia*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1995.
- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa 1999.
- Frank D.H., Leaman O., *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Fros H., Sowa F., *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1983.
- Fukujama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty: filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, t. 1, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 1991, nr 4.
- Gadacz T., *Wolność ontologiczna w filozofii Emanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2-3.
- Gadamer H.-G., *Cóż to jest prawda?*, w: Tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1979.

- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Prawda w naukach humanistycznych*, tłum. A. Mergler, w: Tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, red. P. Debel, Warszawa 2008.
- Gadamer H.-G., Ricoeur P., *Konflikty interpretacji*, tłum. L. Sosnowski, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1994.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gajda-Krynicka J., *Metafizyka śmierci w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 2.
- Garewicz J., *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wrocław 1965.
- Garrigues J.M., *Bóg, w którym nie ma idei zła. Wolność człowieka w sercu Boga*, tłum. M. Tarnowska, Poznań 1996.
- Gaster M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, t. I, London 1952.
- Gehlen A., *Nowy subiektywizm*, w: Tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Gehlen A., *Technika w perspektywie antropologii*, w: Tenże, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, dz. cyt.
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gesché A., *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006.
- Gesché A., *Zło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Romański, Warszawa 1996.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Gogacz M., *Akt istnienia (i ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae” 22 (1986), nr 2.
- Gogacz M., *<Przezwrot kopernikański> św. Tomasza*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984), nr 1.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
- Gogolewski T., *Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15: 1997, nr 1.
- Gorer G., *The Pornography of Death*, „Encounter” 1955, t. 5, nr 4.
- Goutierre D., *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001.
- Graves R., *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1982.
- Grenier R., *Camus: <Je ne suis pas existentialiste>*, „Magazine Littéraire” 1994, nr 4 (320).
- Grenier R., *Albert Camus, soleil et ombre*, Paris 1987.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Grun A., *Życie ze śmierci*, tłum. M. Ruta, Kraków 1997.
- Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną*, tłum. I. Kania, Warszawa 1974.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Hamer D., Copland P., *Geny a charakter. Jak sobie radzić z genetycznym dziedziczeniem. Fakty i hipotezy*, Warszawa 2005.

- Hawking S.W., *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993.
- Hergesel T., *Postać Jezusa Cudotwórcy*, „Colloquium Salutis” 14: 1982.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Co to jest metafizyka?*, tłum. S. Rygiel, W. Stróżewski, „Znak” 1965, nr 127.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski (i in.), Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego <Bóg umarł>*, w: Tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997.
- Herbert Z., *Epilog burzy*, Wrocław 1998.
- Herbert Z., *Napis*, Wrocław 1996.
- Herbert Z., *Pan Cogito*, Wrocław 1996.
- Herrigel E., *Droga zen*, Wrocław 1992.
- Heuckelom van K., *<Patrzeć w promień od ziemi odbity>. Wizualność w poezji Czesława Miłosza*, Warszawa 2004.
- Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1989.
- Hoefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.
- Homerski J., *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27: 1980, z. 1.
- Homerski J., *Perspektywy przyszłości Ludu Bożego w ujęciu proroków okresu niewoli i po niewoli babilońskiej*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Dróg nadziei jest wiele*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Nadzieja powszechnego zbawienia. Rozważania nad tradycją wschodnią* w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990.
- Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987.
- Hryniewicz W., *O nadziei powszechnego zbawienia raz jeszcze*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Hryniewicz W., *Pytania o piekło*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Spero, ut intelligam*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Hryniewicz W., *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Badania logiczne (1900-1901). Prolegomena do czystej logiki*, t. I, tłum. J. Sikorek, Toruń 1996.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.
- Introigne M., *Powrót magii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Iser W., *Proces czytania. Perspektywa fenomenologiczna*, tłum. W. Bialik, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w RFN. Antologia*, red. H. Ormowski, Warszawa 1986.

Jankélévitch V., *Bergson*, Paris 1931.

Jakelevitch V., *Dwuznaczność śmiertelności i nieśmiertelności*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 8-9.

Jankélévitch V., *La mort*, Paris 1966.

Jankélévitch V., *Quoddite jest niezniszczalna. Nieodwołalność nieodwracalności*, tłum. M. Jastrzębiec-Mosakowski, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Gdańsk 2002.

Jankélévitch V., *Silniejsze od śmierci: miłość, wolność, Bóg. I odwrotnie*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 8-9.

Jankélévitch V., *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, oprac. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Warszawa 1993.

Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2005.

Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do <początku>*, Citta del Vaticano 1980.

Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987.

Jarnuszkiewicz A., *Emanuela Lévinasa filozofia spotkania*, w: *Twarz innego. „Teksty filozoficzne”*, Kraków 1985.

Jaspers K., *Philosophie. Existenzerhellung*, Bd. II, München 1991.

Jaworski S., *Piszę więc jestem. O procesie twórczym w literaturze*, Kraków 1993.

Jazykowa I., *Świat Ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998.

Jelonek T., *Biblia a nauka. Czy nauka sprzeciwia się Biblii?*, Kraków 2005.

Jędraszkiewicz M., *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emanuela Lévinasa*, Poznań 1990.

Jędraszkiewicz M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: E. Lévinas – J.P. Sartre*, Kraków 1994.

Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, [b.m.w.] 1994.

Kallas I., *The Saten ward View. A Study of Pauline Theology*, Filadelfia 1966.

Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. I-II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986.

Kapleau Ph., *Trzy filary zen*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1990.

Kapellari E., *Sztuka umierania*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2006.

Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog i Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987.

Kijas Z., *Szkic eschatologii o. Sergiusza Bułakowa*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.

Kirk G.S., Raven J.R., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.

Knowles M.D., Obolensky D., *Historia Kościoła 600-1500*, t. 2, tłum. R. Turzyński, Warszawa 1988.

Kojève A., *O wieczności, czasie i pojęciu*, tłum. J. Zychowicz, „Kronos” 2009, nr 3 (10).

Kołąkowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

Kołąkowski L., *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 43.

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, tłum. R. Murawski, J. Nowak, Kielce 2006.

Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987.

Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.

Kos B., Krych M., *Kabała żywa*, „Znak” 35: 1983, nr 2-3.

Kowalczyk D., *Nędza teologii, czyli o nadziei potępienia niektórych...*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.

- Św. Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2002.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy: Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2004.
- Kramer P.K., *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. M. Chojnicki, Kraków 2007.
- Krapiec M.A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
- Krapiec M.A., *Dlaczego zło. Rozważania filozoficzne*, Kraków 1962.
- Krapiec M.A., *Dwie podstawy tłumaczenia problemu zła*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 1.
- Krapiec M.A., *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak” 15 (1951).
- Krapiec M.A., *Ja-człowiek*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984.
- Krapiec M.A., *O realizmie metafizyki*, „Znak” 15 (1963).
- Krapiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.
- Krapiec M.A., *Struktura bytu – charakterystyczne elementy Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.
- Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szamański, Warszawa 1985.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Kudasiewicz J., *Cud w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, dz. cyt.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
- Kudasiewicz J., *Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa*, w: *Warszawskie studia biblijne*, dz. cyt.
- Kudyba W., *Czy krytyk musi umieć czytać?*, „Topos” 2009, nr 3 (106).
- Kuhn T., *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1979.
- Kundera M., *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2002.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, Warszawa 1986.
- Langkammer H., *Cuda Jezusa w Galilei i okolicy zapisane w rozdziale 6-8 Ewangelii św. Marka w świetle opisów pozostałych Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977.
- Langkammer H., *Najstarsza soteriologiczna interpretacja śmierci Jezusa*, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980.
- Langkammer H., *Eschatologia św. Pawła*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, dz. cyt.
- Langkammer H., *Syn Człowieczy w Ewangeliach synoptycznych*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 4: 1972.
- Läpple A., *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
- Le Goff J., *Narodziny czyśćca*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *De la phenomenologie a l'etique*, „Esprit” 1997, nr 7.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991.

- Lévinas E., *Znaczenie i sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na świecie” 1985, nr 11-12.
- Ling T., *The Significance of Satan. New Testament Demonology and the its Contemporary Relevance*, London 1961.
- Lisicki P., *Udręki nadziei*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Lisicki P., *Nadzieja, która przekracza wiarę*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Lorenc I., *Twarz nieobecności – Program metafizyki Emanuela Lévinasa*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1982, nr 11-12.
- Łukaszuk T., *Współczesna teologia katolicka wobec demonicznego fragmentu Objawienia*, „Seminare” 1977, nr 2.
- Maciąg W., *Nasz wiek XX. Przewodnie idee literatury polskiej*, Wrocław 1992.
- Maciejczak M., *Ciało własne jako narzędzie poznania świata*, „Etos” 2008, nr 82-83.
- Maciejczak M., *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Warszawa 2001.
- Majewski J., *Apokatastaza po polsku*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Makselon J., *Struktura wartości a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii*, Lublin 1983.
- Małkowski S., *Bóg, piekło, zło*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Marion J.L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa-Ząbki 2001.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jaques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, tłum. M. Romanek, Kraków 2008.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Merton T., *Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Poznań 2000.
- Merton T., *Zen i ptaki żądz*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1995.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.
- Michalski K., *Sytuacje graniczne (Grenzsituationem) jako źródło filozofii egzystencji Karla Jaspersa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, z. 1.
- Milton G., *Death: Meaning and Morality in Christian Thought and Contemporary Culture*, New York 1969.
- Milton J., *Raj utracony*, tłum. M. Słomczyński, Kraków-Wrocław 1986.
- Miodoński L., *Filozofia religii Artura Schopenhauera*, Wrocław 1996.
- Misterium śmierci spotkaniem, ze sobą. Egzystencjalne interpretacje fenomenu śmierci*, red. A. i W. Pawliszyn, Gdańsk 1996.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2007.
- Miziuro M., *Dekonstrukcja jako strategia interpretacji*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace literackie” 1998, nr 36.
- Montaigne de M., *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004.
- Morzyniec A., *Kondycja człowieka w świetle perspektyw rozwojowych inżynierii genetycznej*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, dz. cyt.
- Moses S., *Systeme et revelation*, Paris 1982.
- Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza <Nadzieja zbawienia dla wszystkich>*, Lublin 1992.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990.

- Nola di A., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu szatana, a także o jego powszechnej i złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Nola di A., *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka (i inni), Kraków 2006.
- Nowak A. J., *Symbol, znak, sygnał*, Lublin 1994.
- Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993.
- Oniszczenko W., *Genetyczne podstawy ludzkich zachowań. Przegląd badań w populacji polskiej*, Gdańsk 2005.
- Opowieści Zoharu, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1996.
- Ostrowska A., *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1991.
- Paczkowska-Łagowska E., *Człowiek epoki technicznej. Rozpoznanie Arnolda Gehlena*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, red. Cz. Piecuch, Kraków 2006.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
- Paz O., *Wszystkich świętych, zaduszki*, tłum. J. Petry, „Literatura na Świecie” 1975, nr 12 (56).
- Pieniążek P., *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia” 1991, t. 4.
- Pieper J. Scholastyka. *Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 2000.
- Pietras H., *Eschatologia kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- Piotrkowski M., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1984.
- Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Podgórzec Z., *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Kraków 2009.
- Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995.
- Pokój wam. Modlitewnik*, opr. Ks. T. Bielski, Poznań 2001.
- Posacki A., *Egzorcyzmy, opętanie, demony*, Radom 2005.
- Posacki A., *Ezoteryzm wobec okultyzmu – formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009.
- Posacki A., *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007.
- Prawda wobec rozumu i wiary*, red. S. Rabiej, Opole 1999.
- Problemy współczesnej tanatologii*, t. 1-4, red. J. Kolbuszowski, Wrocław 1997-2000.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: *Pisma teologiczne*, t. II, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna. Do Tymoteusza*, w: *Tenże, Pisma teologiczne*, t. I, dz. cyt.
- Puszek H., *Sartre – filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Warszawa 1993.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.

- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Rachwał T., Sławek T., *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii Jacques'a Derridy*, Warszawa 1992.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. III. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reale G., *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2003.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, w: Tenże, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Rilke R.M., *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1993.
- Rodowska K., *Głosy z tego świata*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 5 (202).
- Rosińska Z., Matusiewicz Cz., *Kierunki współczesnej psychologii ich geneza i rozwój*, Warszawa 1984.
- Rowiński C., *Mit, człowiek, literatura*, Warszawa 1992.
- Rozum i wiara mówią do mnie. *Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. K. Małel, Kraków 1999.
- Rudwin M., *Diabeł w legendzie i literaturze*, tłum. J. Illg, Kraków 1999.
- Rupertus, *De meditatione mortis*, w: *Patrologia Latina* 170, 389 A-B, red. J.P. Migne, Paris 1844-1855.
- Rusecki M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Rusecki M., *Cud i słowo*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30: 1983, z. 6.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. A. Rudzińska, J. Krajewski, Warszawa 1957.
- Sartre J.P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974.
- Sarwa A., *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła Wschodniego*, Łódź 2003.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Scherer G., *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Warszawa 2008.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.
- Schönborn Ch., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I-II, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994-1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2004.
- Scott D., Doubleday T., *Zen*, Poznań 1992.
- Seneka L.A., *Myśli*, tłum. S. Stabryła, Kraków 1987.

- Sesboüé B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, Poznań 2002.
- Sheldrake R., *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*, 1981.
- Sheldrake R., *Pamięć Wszechświata*, w: *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? Argumenty naukowców i teologów*, red. T.D. Wabbel, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Sheldrake R., *The Presence of the past: Morphic Resonance and the habits of Nature*, 1988.
- Sheldrake R., *The Rebirth of Nature: The Greening of Science and God*, 1992.
- Sheldrake R., *The Sense of Being Started, At And Other Aspects of the Extended Mind*, 2003.
- Sheldrake R., *Seven Experiments that Could Change the World: A Do-It-Yourself Guide to Revolutionary Science*, 1994.
- Sheldrake R., Fox M., *Natura Grace: Dialogues of Science and Spirituality*, 1996.
- Sheldrake R., Fox M., *The Physics of Angels: Exploring the Realm Where Science and Spirit Meet*, 1996.
- Sheldrake R., Abraham R., McKenna T., *Creativity and Cosmic Consciousness*, 2001.
- Singel P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rozdziewicz, Kraków 2005.
- Špidlik T., *Życie po śmierci. Maranatha*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2009.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- Sienkiewicz B., *Między rewelacją a repetycją*, Poznań 1999.
- Skarga B., *Emanuel Lévinas: kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9.
- Skarga B., *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1.
- Skarga B., *Lévinas*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Tożsamość i różnice*, Kraków 1997.
- Skowronek A., *Dietricha Bonhoeffera <imitatio Christi>*, „Życie duchowe” 2009, nr 58.
- Sławiński J., *Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie” 1995, z. 5.
- Smykowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002.
- Sołtysiak M., *Między relatywizmem a absolutyzmem. Hermeneutyczna koncepcja prawdy Hansa-Georga Gadamera*, w: *Kondycja człowieka współczesnego*, dz. cyt.
- Sołżenicyn A., *Oddział chorych na raka*, tłum. M. Jagiełło, Warszawa 1996.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Poznań 2004.
- Stachowiak L., *Cud w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. III, Lublin 1985.
- Starowieyski M., *Piekielne kompromisy*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Starowieyski M., *Piekielne pytania*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Stępien M.B., *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Stróżewski W., *Z historii problematyki negacji*, cz. 1, „Studia Mediewistyczne” 1967, t. 8.
- Styczeń T., *Antropologia a etyka*, „Zeszyty naukowe KUL” 13 (1970), nr 4.
- Styczeń T., *Czy etyka jest logiką chcenia?*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977), z. 2.
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
- Styczeń T., *Objawiać osobę*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 2.
- Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia*, w: *Tenże, Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Styczeń T., *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993.
- Styczyński M., *Przyczynek do eschatologii nadziei*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Swedenborg E., *Dziennik snów*, tłum. M. Kalinowski, Poznań 1996.

- Swedenborg E., *O niebie i o jego cudach, również o piekle według tego co słyszano i widziano*, tłum. D. Kielczyk, Warszawa 1993.
- Swedenborg E., *O stosunkach pomiędzy duszą i ciałem, czyli traktat o związku istniejącym pomiędzy duchowym i materialnym*, tłum. A. S. Rawicki, Kraków 2005.
- Świeżawski S., *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999.
- Świeżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6. *Człowiek*, Warszawa 1983.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Szaniawski S., *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, Kraków 1998.
- Szczurek J., *Stanowisko ewangelicko-luterańskie w kwestii apokatastazy*, w: *Puste piekło?...*, dz. cyt.
- Szostek A., *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2.
- Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995.
- Szydlowska W., *Camus*, Warszawa 2002.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szymona W., *Wiara w szatana w XX wieku*, „W drodze” 1976, nr 3.
- Ślipko T., *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty naukowe KUL” 1967, nr 2.
- Tarnowski K., *Bycie i Transcendencja. Lévinas i Marcel*, w: *Rozum i Słowo. „Teksty filozoficzne”*, Kraków 1988.
- Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, tłum. s. E. od Ducha Świętego, Kraków 1984.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi (Fragm.)*, tłum. M. Michalski, w: *Tenże, Antologia literatury patrystycznej*, t. 1.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.
- Tischner J., *Śladami Nieskończoności. W kręgu myśli E. Lévinasa*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Toksvig S., *Emanuel Swedenborg uczony i mistyk*, tłum. I. Kania, Kraków 2002.
- Tronina A., *Obietnice a eschatologia. Odpłata indywidualna w Psalmach*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, dz. cyt.
- Uniłowski K., *Granice nowoczesności. Proza polska i wyczerpanie modernizmu*, Katowice 2006.
- Uspieński L., *Teologia Ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- Vermes G., *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003.
- Vermes G., *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołek, Kraków 2008.
- W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995.
- Waszkinel R., *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.
- Wat A., *Poezje zebrane*, Kraków 1992.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1996.
- Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.
- Węclawski T., *Śmierć jako miara istnienia*, „Znak” 2007, nr 1.
- Wiara i rozum*, red. G. Witaszek, Lublin 1999.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 2.
- Wojtyła K., *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana” 7 (1978).
- Wolniewicz B., *Z antropologii Schopenhauera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 5.

- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Lublin 1986.
- Wóycicki K., *Inny i Bóg. Nad książkami Emanuela Lévinasa*, „Więź” 1993, nr 5.
- Wypych S., *Znaczenie znaków Jezusa w głoszeniu ewangelii*, „Znak” 269: 1976.
- Ziemiński I., *Zarys ontologii śmierci. Próba filozoficznego opisu istoty śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, z. 1.
- Zuccaro C., *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004.
- Zwoliński A., *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2008.

INDEKS OSOBOWY

A

Abraham 181, 219/I; 133/II
 Abraham R. 168/I
 Abramciów R. 150/I
 Achilles 250/I
 Adam (z Raju) 77, 80, 132, 160, 168, 213/I; 15, 130, 135, 137, 142, 149, 151, 160-161, 168, 186-187, 197, 208/II
 Adam Kadmon 68, 76, 128/I; 170, 185-186, 202-203/II
 Adorno Th. 249, 252/I
 Afrodyta 236/I
 Agar 74/II
 Ajdukiewiczowie M. i K. 71/I
 Albert K. 17/II
 Alberti L.B. 174/II
 Albigeni (Katarzy) 166, 175-176/II
 Alexander H. 192/I
 Alichniewicz A. 193/I
 Althaus P. 14/I
 Amsterdamski P. 167/I
 Amsterdamski S. 225/I
 Anaksymander 46/I
 Aniel 174/II
 Anioł Stróż 93, 97/II
 Anioł Zagłady 134/II
 Arendt H. 59, 148, 249/I
 Ariel (Uriel) 132/II
 Aries Ph. 198, 203, 214-215, 228-229/I
 Arystoteles 30, 36, 46, 73, 99, 139, 222/I; 59, 182/II
 Arystyp z Cyreny 94/I
 Asmodeusz 72/II
 Atanazy Wielki 142/II
 Atman 169/I
 Augustyn Św. 117, 121-122, 166, 172-173, 175, 181/I; 105, 166/II
 Azazel 72/II

B

Bacik G. 161/II
 Bacon F. 195/II
 Badura-Madej W. 193/I

Bael 74/II
 Balbus S. 48/I
 Balam 74/II
 Balcerzan E. 16, 23-24/I
 Baltazar 114, 128/II
 Balthasar von H.U. 121, 189/II
 Balzak H. 159/II
 Bamonte F. 161/II
 Banasiak B. 75/I
 Banaszak J. 92/I
 Baran B. 31, 112, 168/I
 Barańczak S. 48/I
 Barbatos 74/II
 Baron A. 77/I; 65/II
 Bartłomiej 73/II
 Bartłomiej z Kapui 138/II
 Baudelaire Ch. 55/I; 159/II
 Bauman Z. 193/I
 Bazylides 185/II
 Bąkowska E. 198/I; 142/II
 Beatrycze 46/II
 Beckett S. 50/II
 Bednarek H. 123/I
 Beinert W. 142/II
 Beliar 73/II
 Belzebub 81/II
 Bereś S. 16-17/I
 Bereza H. 16/I
 Bergson H. 13, 173-175, 185-186, 235/I; 208/II
 Bernacki M. 20, 239/I
 Bernard z Chartres 59/II
 Bernard Silvestris 59/II
 Bialik W. 40/I
 Białecki B. 193/I; 123/II
 Bielski T. 246/I
 Bieńczyk M. 101/I
 Bieńkowski L. 121/II
 Bieńkowska A. 21/I
 Blake W. 13, 56, 171/I; 55, 68, 159, 166, 168-170, 172, 197, 202/II
 Bloch E. 115/II

Błachowicz G. 174/II
 Bławatska H. 186, 198/II
 Błoński J. 16, 18, 25, 101/I; 165, 182/II
 Bobbio N. 229/I
 Bocheński J.M. 45, 63/I
 Böhme G. 51, 58, 66/I
 Bohner Ph. 60/II
 Bohr M. 68/II
 Bonhoeffer D. 111, 115-118, 128, 202, 210/II
 Bokwa I. 156/II
 Bolecki W. 46, 48/I
 Bonawentura Św. 73/I
 Boniecki A. 181/II
 Borkowska G. 16, 109/I
 Boros L. 193/I
 Bosch H. 58/I; 135-136, 163/II
 Bosen W. 122-123/II
 Bowker J. 193/I
 Bóg 22, 63-65, 72, 92, 121, 129-130, 141-142, 149, 157-168, 190, 197, 202, 204, 211, 213, 219, 242-244, 247/I; 13, 16-20, 22, 24-29, 33, 36-37, 39-40, 42, 46, 48, 51, 55-56, 60, 63, 68, 70-75, 77-78, 83, 85-88, 98-121, 125-130, 134-135, 137, 141, 161, 164-165, 168-169, 172-173, 176-181, 183-186, 190, 198, 205, 207, 209-210, 212/II
 Brahman 169/I
 Braun K. 22, 105, 111/I
 Bronk A. 11/I
 Browarny W. 24/I
 Bruners W. 169/II
 Brzostowski T. 100/II
 Brzozowski S. 20, 56, 242/I
 Buber M. 13, 63, 129-130, 147, 152/I; 115, 118, 200/II
 Buczyńska-Garewicz H. 173/I
 Bujnicki T. 17/I
 Bukowski J. 151/I
 Bułchakow M. 189/II
 Burckhardt J. 175/II
 Burek T. 25/I
 Burkot S. 16, 23, 26/I
 Burzyńska A. 34, 40, 46/I; 211-212/II

C

Camus A. 13, 122-124, 136, 205, 219/I; 22, 111, 128/II
 Carid G.B. 72/II
 Carr A. 81/II

Cegielski T. 173/II
 Cezanne P. 58/I
 Cezar Juliusz 80/I
 Chabanis Ch. 193/I
 Charon 232/I
 Chełstowski B. 59/I
 Chenu M.D. 125/II
 Chmaj J. 204/I
 Char R. 123/I
 Chojnicki M. 193/I
 Choron J. 198/I
 Chwedeńczuk B. 51/I
 Cichowicz S. 39-40, 110, 194/I
 Cioran E. 101/I
 Cirlot J.E. 242/I
 Clarenbald z Arras 59/II
 Clark W. 193/I
 Collins J.J. 163/I
 Copland P. 95/I
 Copleston F. 51, 205/I
 Cohen A. 73/II
 Congar Y. 14/I
 Culler J. 46/I
 Cybulska E. 104/I
 Cyceron 36/I
 Cyprianus (Cyprian) 202/I; 132/II
 Czajkowski M. 121/II
 Czang Hi-Tang 242/I
 Czapliński P. 28/I

D

Damazy 65/II
 Daniel 249/I; 56, 114/II
 Danielewicz Z. 65, 133/II; 144/II
 Dante Alighieri 45-47, 142, 191/II
 Darowski R. 50/I
 Dąbska I. 82, 202-203/I
 Dawid Król 103/II
 Debel P. 35/I
 Decarabia 74/II
 Deleuze G. 75/I
 Delumeau J. 142/II
 Derrida J. 46/I
 Descartes R (Kartezjusz). 71, 172, 204/I
 Diabeł (Szatan) 155-156, 163, 181, 189-190, 213, 228/I; 19-20, 57, 71-74, 76, 79-81, 83, 85, 88, 94-95, 97, 164, 186-187, 196, 198, 207/II
 Diels H. 200/I
 Din D. 195, 248/I

Dinokrates 132/II
Diodor z Tarsu 67/II
Diogenes Laertios 95, 201/I
Dobrowolski J. 171/I
Dogen 171/I
Doktor J. 129/I; 118/II
Dostojewski F. 13, 28, 122, 136, 155-156, 163/I; 70, 115, 120, 129, 159, 200/II
Doubleday T. 171/I
Drag B. 82/I
Drewnowski T. 16, 23/I
Duch Święty 47, 100, 131, 133, 176, 178, 180, 185/II
Dudek J. 167/II
Duns Szkot 13, 73-74, 79/I; 200, 204/II
Durkheim E. 109/I
Dybciak K. 17-19/I
Dydym Aleksandryjski 67/II
Dzielska M. 74/II
Dzień M. 21, 39, 149, 156, 238/I; 93, 105, 196/II

E

Eco U. 36/I
Einstein A. 68/II
Eitrem S. 72/II
Eliasz 174/II
Eligor (Abigor) 74/II
Elżbieta od Ducha Świętego 181/II
Emerson 159/II
Enomiya-Lasalle H.M. 171/I
Epikur 94, 201/I
Eriugena 67/II
Eurydyka 248/I; 159, 191-192, 202/II
Eustachiewicz L. 36/I
Euzebiusz z Cezarei 178/II
Evdokimov P. 92/I; 180/II
Ewa (z Raju) 130, 137-138, 151, 160, 168/II
Ewagriusz z Pontu 67/II
Ewich B. 93-94/I
Ezdrasz 132/II
Ezechiel 55/II

F

Fabjanowski M. 51/I
Falkiewicz A. 16/I
Faust 97, 168/I
Fedowicz M. 46/I
Ficino M. 174-175/II

Filipiak M. 177/II
Filipowicz K. 51/II
Filoppi-Lechowska P. 169/II
Finkenzeller J. 142/II
Finkielkraut A. 51/I
Fiut A. 16-19, 21, 25-26, 30, 57/I; 146, 172/II
Fox M. 168/I
Franciszek 15/II
Frank D.H. 184/II
Frankiewicz M. 59/I; 101/II
Frankowski J. 121/II
Fros H. 15/II
Fukujama F. 96/I

G

Gabriel 174/II
Gadacz T. 110, 112, 235/I
Gadamer H.-G. 11, 30-35, 42, 46/I; 199, 211/II
Gajda-Krynica J. 199-201/I
Gałuszka J. 36/I
Garewicz J. 205/I; 188/II
Garrigues J.M. 149, 187/II
Gaster M. 73/II
Gawliński S. 17/I
Gehlen A. 75, 80/I; 200/II
Gesché A. 101, 130/I; 86, 88/II
Gębala S. 16, 24/I
Gierasimiuk J. 206/I
Gierulanka D. 14/II
Gigon O. 198/I
Gilbert z La Porree 59/II
Gilson E. 51, 72, 74/I; 60/II
Gniazdowski A. 207/I
Gnilka J. 163/I
Godyń M. 148/I
Godzimirski J.M. 194/I
Goethe J.W. 37, 159/II
Gogacz M. 72/I
Gogh van V. 58/I; 40/II
Gogolewski T. 121/II
Gołaszewska M. 34/I
Gomory 74/II
Gorczyńska R. (Czarnecka E.) 21, 180/I; 66/II
Gorer G. 214/I
Gorgiasz 189/I
Goutierre D. 193/I

Goya J.F. 58/I
 Graff P. 36/I
 Grabowsky M. i A. 55/I
 Granat W. 14/I
 Graves R. 193/II
 Greenspan A. 195/II
 Grenier R. 122/I
 Gromka D. 139/I
 Gromadka R. 73/II
 Grondin J. 33/I
 Grosseteste R. 13/I; 59-60, 69, 201/II
 Grun A. 193/I
 Gryglewicz F. 121/II
 Grzegorz z Nazjanzu 67/II
 Grzegorz z Nyssy. 14/I; 67-69, 142, 144, 167-168, 197/II
 Guardini R. 121/II
 Gutowski W. 16, 26-27/I
 Guze J. 123-124, 205/I

H

Habermas J. 59/I
 Haeffner G. 50-51/I
 Hambura J. 171/I
 Hamer D. 95/I
 Hamlet 97, 168/I
 Hawking S.W. 167/I
 Hegel G.W.F. 122, 141, 186-188, 190/I; 115, 206/II
 Heidegger M. 13, 30, 38, 111-112, 114, 122, 187, 195, 206-207/I; 115, 206/II
 Heraklit z Efezu 46, 56, 68, 200/I; 193, 201/II
 Herbert Z. 11, 104, 238-239, 242/I; 197/II
 Hergesel T. 121/II
 Hermes 191/II
 Herrigel E. 171/I
 Hersch J. 166/I
 Heuckelom van K. 134/II
 Hiacynta 15/II
 Hieronim Św. 72/II
 Hillis-Miller J. 47/I
 Hiob 107-108, 142, 199/I; 13, 72, 187/II
 Homerski J. 56, 122/II
 Houtem G. van 234/I
 Hryniewicz W. 20, 67, 122, 156, 177, 189/II
 Hugon od św. Wiktora 133/II
 Huizinga J. 242-243/I
 Husserl E. 13, 29-30, 40, 109, 111, 122/I

I

Illg J. 72/II
 Ingarden R. 50, 81, 204/I; 14/II
 Innocenty III. 203/I
 Innocenty VIII. 81, 175/II
 Introvigne M. 183/II
 Ireneusz 132/II
 Iser W. 40/I
 Iwaszkiewicz J. 216/I
 Izaak 181/I
 Izaak Syryjczyk 67/II
 Izajasz 59, 141/I; 72, 121/II

J

Jagiello M. 215/I
 Jakub 181/I; 90/II
 Jan XXIII 27/II
 Jan Chryzostom Św. 77, 142/II
 Jan Chrzyciel 99/I
 Jan Damasceński 142/II
 Jan Ewangelista Św. 211, 251/I; 122/II
 Jankélévitch V. 13, 194-196, 229, 232, 234-238, 243, 248, 250/I; 201/II
 Jan Szkot Eriugena 68/II
 Januszkiewicz M. 24-25/I
 Jan z Salisbury 59/II
 Jarnuszkiewicz A. 112/I
 Jarosz K. 101/I
 Jaspers K. 122, 198/I
 Jastrun M. 191/II
 Jastrzębiec-Mosakowski M. 229/I
 Jaworski S. 15/I
 Jazykowa I. 93/I
 Jefriem 214/I
 Jelonek T. 40/I
 Jeremiasz 55/II
 Jesienin S. 210/I
 Jezus Chrystus 27, 76 – 77, 93-94, 149, 152, 156, 160-164, 189, 202, 213, 224, 231, 245, 247/I; 19-20, 37, 40, 47, 50, 53, 56-57, 63-65, 68, 72, 77, 87, 102, 105, 117-118, 121, 123-129, 135, 137, 142-143, 166, 170, 172, 174, 176-180, 187-189, 195, 197-198, 200, 208, 210/II
 Jędraszewski M. 120/I
 Jędraszewski M. 112/I
 Joel 56/II
 Jonas H. 166/II
 Joyce J. 234/I
 Jung C.G. 168/I; 75, 155/II

Jurczyński J. 193/I
 Jürgen H. 59/I
 Juszcak W. 170/II

K

Kabir 158/I
 Kadłubek Z. 20/I
 Kain 141/I
 Kalinowski M. 159/II
 Kalinowski S. 68/II
 Kallas I. 72/II
 Kamiński S. 14/I; 125, 181/II
 Kania I. 42, 68, 242/I; 73-74, 159, 168, 183/II
 Kant I. 81, 204/I; 159, 201/II
 Kapellari E. 193/I
 Kapleau Ph. 171/I
 Karamazow A. 156/I
 Karamazow I. 156/I; 120/II
 Karnet M. 171/I
 Katarzyna ze Sieny Św. 14/I; 164/II
 Kielczyk K. 159/II
 Kielbasa J. 150/I
 Kierkegaard S. 122/I
 Kijas Z. 156/II
 Kirk G.S. 56, 200/I
 Kisiel M. 23/I
 Kita B. 166/II
 Klimowicz M. 166/II
 Kłak T. 17/I
 Knowles M.D. 176/II
 Kocjan K. 131/II
 Kohelet 144, 199/I
 Kojève A. 108/II
 Kolbuszewski J. 193/I
 Kołakowski L. 20, 35, 42/I
 Kołak J. 163/I
 Kołodziejczyk E. 172/II
 Konrad M. 161/II
 Konwicky T. 119/II
 Kopaliniński W. 242/I
 Kornecka J. 193/I
 Kos B. 184-185/II
 Kostka S. 79/II
 Kowalczyk D. 156/II
 Kowalska Faustyna Św. 14, 245/I; 16, 63, 164-165, 187/II
 Kowalska M. 111-112, 150, 176/I
 Kozyra A. 171/I
 Krajewski J. 51/I

Kramer P.K. 193/I
 Krapiec M.A. 50, 54, 72, 139, 180, 187, 244/I; 173/II
 Kreczowska M. 175/II
 Kreisberg A. 36/I
 Kristeller P.O. 174/II
 Krońska I. 95/I
 Kroński J. 56/I
 Królikowski J. 65/II
 Kruszewski W. 27/I; 51-52, 111-112/II
 Krych M. 184-185/II
 Kryszak J. 18/I
 Krzeczowski H. 193/II
 Krzemieniowa K. 75, 249/I
 Kso`ppgiel 73/II
 Kubaszczuk J. 117/II
 Kubiak Z. 117, 191/I
 Kubicki W. 105/II
 Kudasiewicz J. 163/I; 121/II
 Kuderowicz Z. 110/I
 Kudyba W. 48/I
 Kuhn T. 225/I
 Kuksewicz Z. 73/I
 Kunat Z. 174-175/I
 Kundera M. 101/I
 Kunz T. 25-26/I
 Kuryś A. 101, 111, 130, 193/I; 86/II
 Kuźma E. 46/I
 Kwaterko M. 196/I
 Kwiatkowski J. 16, 48/I

L

Landman A. 186/I
 Lang J. 56/I
 Langkammer H. 163/I; 57, 121, 177/II
 Lapple A. 123/II
 Lashley S. 169/I
 Laweta A. 26/I
 Leaman O. 184/II
 Legeżyńska A. 16/I; 48, 192/II
 Le Goff J. 131-133/II
 Legowicz J. 73-74/I; 60/II
 Leon-Dufour X. 213/I; 55, 78/II
 LeShan L. 169/I
 Leśmian B. 20/I
 Leśniak K. 95/I
 Lévinas E. 13, 18, 63, 109-115, 127, 136, 150-151, 220, 223, 225/I; 115, 200, 206/II
 Liduchowska A. 92/I
 Lilit 72/II

Li Hsing-Tao 242/I
 Ling T. 72/II
 Lisicki P. 156/II
 Locke J. 170/II
 Lorenc I. 112/I
 Lubicz P. 72/I; 26/II
 Lucyfer 72, 186-187/II
 Luria I. 76/I; 179, 185/II

L

Łach S. 177/II
 Łagodzka A. 59/I
 Łoziński J. 193/I
 Lucja dos Santos 15/II
 Łukasiewicz J. 16, 22, 31/I; 57, 78, 181/II
 Łukasiewicz M. 59/I
 Łukasz Ewangelista 56, 67/II
 Łukaszuk T. 83/II
 Łukaszuk R. 121/II
 Łysień L. 19, 33/I

M

Machabeusze 131/II
 Macharski F. 190/II
 Maciąg W. 16, 23/I
 Maciejczak M. 176-177/I
 Madaule J. 196/I
 Majchrowski Z. 16/I
 Majewski J. 156/II
 Majka J. 14/I
 Makowska M. 229/II
 Makselon J. 193/I
 Maksym Wyznawca 67/II
 Malanowski T.A. 205/I
 Małkowski S. 156/II
 Małochleb P. 150/I
 Manfred 168/I
 Marcel G. 13, 112/I; 26/II
 Marcjon 159, 165-166, 197/II
 Marczewska K. 214/I
 Marek Asceta Św. 93/I
 Marek Ewangelista 13, 56, 131/II
 Marion J.L. 101/II
 Maritain J. 51, 77/I
 Markowski M.P. 34, 40, 46/I; 211-212/II
 Marks K. 61/I
 Marzęcki J. 17/II
 Mateusz Ewangelista 56-57, 131, 189/II
 Matisse H. 58/I
 Matka Boża 15/II

Matka Teresa 23/II
 Matusiewicz Cz. 48/I
 Matuszewski R. 21/I
 Małdel K. 209/I
 McKenna T. 168/I
 Merdas A. 20/I
 Mergler A. 35/I
 Merleau-Ponty M. 13, 176-177, 179/I
 Merton T. 127, 130, 171/I; 143, 172/II
 Messori V. 190/II
 Michael 174/II
 Michalski K. 31, 112, 165, 197/I
 Michalski M. 166/II
 Michał 73/II
 Mickiewicz A. 20/I; 115, 159/II
 Mieszkowski T. 14, 22/II
 Migasiński J. 111, 176/I
 Migne J.P. 202/I
 Mikal 103/II
 Mikulska P. 35/II
 Milton G. 198/I
 Milton J. 15, 170/II
 Miłosz C. 191/II
 Miłosz Cz. 11-22, 25, 27-28, 30, 33, 35-39, 46-52, 54-60, 66-71, 73-74, 76-80, 90-96, 98-103, 106, 118, 128-132, 136-143, 151, 160, 163-168, 170-175, 179-185, 191-193, 203, 209-217, 221/I; 11-20, 25, 28, 31-37, 43-46, 54-55, 58-66, 68-71, 78-89, 96-100, 102-108, 127-128, 130-131, 133-138, 140-142, 144-153, 155, 157-161, 163, 165-166, 168-178, 181-184, 186-193, 196-205, 207-213/II
 Miłosz O. 56, 76, 166, 168/I; 13-14, 159, 171-172, 174, 176, 182, 202, 208/II
 Miodoński L. 188/II
 Mirandola della P. 174-175/II
 Miś A. 61/I
 Mizuro M. 46/I
 Mojżesz 52, 73/II
 Moniak W. 123/II
 Montaigne de M. 203/I; 201/II
 Morzyniec A. 95/I
 Moses S. 109/I
 Mrówczyński P. 136/I
 Mróz P. 150/I
 Mrugalski M. 26, 230/I
 Murawski R. 14/II
 Murmur 74/II
 Maximus z Tyru 99/II

Max Jacob 242/I
Maykowska M. 117/I
Mzpopiasael 73/II

N

Naberus (Cerberus) 74/II
Nabuchodonozor 114/II
Napiórkowski S.C. 15/I
Napoleon (Bonaparte) 159/II
Newton I. 170/II
Nietzsche F. 13, 75, 206-208, 243/I; 115-116, 201/II
N' mosnikttiel 73/II
Nola di A. 193/I; 74, 83/II
Nowaczyński P. 20/I
Nowak A. J. 193, 251/I
Nowak J. 72/I; 14/II
Nowicki Ś.F. 188/I
Nowosielski J. 94, 195, 203/II
Nycz R. 16, 28, 36-39, 46, 83/I

O

Obolensky D. 176/II
Ochab M. 40/I
Olejniczak J. 21/I; 192/II
Oleksiuk M. 36/I
Olędzka-Frybesowa A. 196/I
Olschowsky H. 26/I
Olszewski W. 95/I
Oniszczenko W. 95/I
Orfeusz 159, 191-193, 202/II
Orfiel 174/II
Ormowski H. 40/I
Orska J. 24/I
Orygenes 14/I; 67-69, 189, 202/II
Ostrowska A. 193/I
Oze 74/II

P

Pachciarek P. 14/II
Paczkowska-Łagowska E. 75/I
Paprocki H. 93/I
Parmenides 46, 185, 189, 200/I
Pascal B. 42, 145, 154, 195, 203, 214/I; 115, 166, 195/II
Paweł z Tarsu Św. 93, 202, 230, 236/I; 52, 57, 83, 102, 122, 132, 142/II
Paweł VI 83/II
Pawliszyn A. i W. 193/I
Paz O. 194/I

Penfield W. 169/I
Perpetua 132/II
Persefona 193/II
Petach D. 193/I
Petrarka F. 174/II
Petry J. 194/I
Piecuch Cz. 30/I
Pieniążek P. 112/I
Pieper J. 100/II
Pier Paolo 126/II
Pietras H. 77/I; 65, 67-68, 132, 168/II
Pietrzyk B. 96/I
Piotr Św. 225, 251/I; 68/II
Piotrkowski M. 156/II
Planck M. 68/II
Platon 45-46, 91, 102, 172, 199, 235/I; 74, 96, 159, 208/II
Plotyn 122/I
Podgórzec Z. 195, 203/II
Poe E.A. 159/II
Popper K. 225/I
Poprawa A. 24/I
Porębowicz E. 46/II
Posacki A. 168-169/I; 75, 79, 162, 173/II
Poter H. 195/II
Pozorzy 58/II
Pribram K. 169/I
Proklos 142/II
Przybylski R. 16, 23, 27, 188-189/I; 76-77, 94/II
Przyłębski A. 32, 35/I
Przyszychowska M. 167/II
Pseudo-Dionizy Areopagita 14/I; 59, 74, 99-100/II
Pursan 74/II
Puszek H. 150/I

Q

Quispel G. 166/II

R

Rabiej S. 209/I
Rachwał T. 46/I
Rafael 174/II
Rafał z Pornasio 175/II
Rahner K. 14/I; 14, 22, 26-27, 48, 143/II
Raskolnikow 97/I
Rawicki A.S. 159/II
Raven J.R. 56, 200/I

Ratzinger J. (Benedykt XVI) 181-182,
204/I; 18-19, 57, 132, 143/II
Reale G. 91, 94, 102/I; 47/II
Reginald 138-139/II
Regner L. 139/I
Ricoeur P. 34, 36-42, 58-59/I; 199, 211/II
Rilke R.M. 191/II
Rodowska K. 195/I
Rodziewicz L. 100/II
Rodziński A. 147/I
Romanek M. 163/I; 23/II
Romaniuk K. 27, 161-162, 213/I; 76,
127/II
Romański P. 198/I
Rosenkreutz Chr. 183/II
Rosenzweig F. 13, 109/I; 115/II
Rosiek S. 193, 229/I
Rosińska Z. 168/I
Rosner K. 36/I
Rowling J. 195/II
Rowiński C. 191-192/II
Różewicz T. 11-15, 16, 23-27, 33, 35, 44,
46-47, 49, 51-53, 60-63, 65, 66-67, 80-89,
96-98, 104-108, 114-116, 117-120, 122,
124, 126-127, 133-137, 144, 146-147, 149,
152-153, 161-162, 164, 175-179, 185-187,
190-193, 209, 217-235, 238, 240-241, 243-
248, 250-251/I; 11, 20-29, 37-44, 46-52,
58-59, 70, 75-77, 90-97, 109-117, 119-120,
122-128, 130, 146, 153, 156, 158, 194-196,
199-213/II
Rubinkiewicz R. 55, 132/II
Rudwin M. 72, 76, 81/II
Rudzińska A. 51/I
Rupertus 202/I
Rusecki M. 120-121/II
Ruta M. 193/I
Ruysbroeck J. 68/II
Rybałt J. 72/I
Rygiel S. 187/I
Rzyński R. 150/I

S

Sabaoth 186/II
Sadzik J. 13/II
Sagan F. 124/I
Sajdek P. 184/II
Salomon z Basra 67/II
Salutami L. 174/II
Salwa P. 36/I

Sara 72/II
Sartre J.P. 13, 51, 62, 112, 122, 150-151,
219/I; 22, 29, 111, 128/II
Sarwa A. 247/I
Saul 103/II
Scaff A. 61/I
Scheffczyk L. 15/I
Scheler M. 196/I
Scherer G. 207/I
Schillebeeckx E. 14/I
Schmaus M. 15/I
Schofield M. 56, 200/I
Scholem G. 68, 76/I; 179, 184-186/II
Schönbom Ch. 246/I
Schopenhauer A. 205-206/I; 159, 188, 198,
201-202/II
Schulz B. 52/II
Scott D. 171/I
Seneka L.A. 195-196/I
Sesboüé B. 144/II
Seweryn (Ksiądz) 176, 178, 197, 202/II
Seweryniak H. 163/I; 125/II
Shahn B. 99/II
Sheldrake R. 13, 168-170, 173-174/I; 200,
208/II
Sienkiewicz B. 28/I
Sikorek J. 30/I
Singel P. 193/I
Siwek P. 235/I
Skarga B. 110-113/I
Skowronek A. 117/II
Skrendo A. 24, 26, 230/I
Sławek T. 20, 46/I
Sławińska I. 20/I
Sławiński J. 46-47/I; 212/II
Słomczyński M. 15/II
Słowacki J. 159/II
Smykowska E. 93/I
Soubirous B. 15/II
Sokrates 36, 80, 199/I; 74-75, 96/II
Solecki M. 12/I
Sołtysiak M. 30, 34/I
Sołżenicyn A. 214-215/I
Sosnowski L. 34/I
Sowa E. 225/I
Sowa F. 15/II
Špidlik T. 35, 100, 133, 142/II
Spinoza B. 172/I; 208/II
Stabryła S. 195/I
Stachowiak L. 55, 121/II

Staff L. 164/II
 Stala K. 18/I
 Stala M. 16, 18-19, 101/I; 181/II
 Starowieyski M. 73, 77, 156/II
 Stefan bar Sudaili 67/II
 Stępień M.B. 173/II
 Stolas 74/II
 Stomma S. 60/II
 Stopa K. 209/I
 Stróżewski W. 145, 148, 186-187/I
 Styczeń T. 138, 147, 152/I
 Styczyński M. 156/II
 Suzuki D.T. 55/I
 Swedenborg E. 13, 56, 171/I; 55, 160, 162-163, 168-169, 171, 182, 191, 197, 202/II
 Swidrygajłow 159/II
 Swieżawski S. 73, 91, 102, 186/I; 59-60, 99, 174-175/II
 Sydonai (Asmoday) 74/II
 Symmachus 72/II
 Syruć Sz. 57/II
 Syzyf 122-123, 205/I
 Szamański M. 174/II
 Szaniawski T. 193/I
 Szczepańska A. 174/I
 Szczęsna A. 193/I
 Szczucki L. 174/II
 Szczukowski D. 27, 106/I
 Szczurek J. 156/II
 Szekspir 80/I
 Szestow L. 56, 141-142/I; 166/II
 Szostek A. 147/I
 Szostkiewicz A. 171/I
 Szydłowska W. 122/I
 Szymborska W. 104/I
 Szymik J. 19-21, 47, 76-77/I; 66-67/II
 Szymona W. 50/I; 83, 142/II

Ś

Ślipko T. 61/I
 Świrszczyńska A. 101/I

T

Tanqueray A. 15/I
 Tarnowska M. 127/I; 149/II
 Tarnowski K. 112/I
 Tauszyńska A.D. 193/I
 Tchórzowski A. 24/I
 Teodor z Mopsuestii 67/II
 Teodoryk z Chartres 59/II

Telakowska W. 214/I
 Teresa od Dzieciątka Jezus Św. 181/II
 Tertulian 132, 166/II
 Tillich P. 123/I
 Tischner J. 63, 109/I; 119/II
 Tischner Ł. 19/I
 Tobiasz 72/II
 Toksvig S. 161-164, 189/II
 Tołstoj L. 48/II
 Tomasik W. 46/I
 Tomasz z Akwinu Św. 30, 51, 71-72, 73, 80, 99, 102-103, 117, 172, 180, 191/I; 73, 131, 133, 139, 182, 204, 208/II
 Toynbee A. 193/I
 Trithemius J. 174-175/II
 Tronina A. 55/II
 Trzeciakowski W. 92/I
 Trznadel J. 16, 23-25, 150/I
 Turzyński R. 176/II
 Tymon z Flintu 200/I
 Tymoteusz 100/II
 Tyrowicz S. 118/II

U

Ugniewska J. 229/I
 Ulisses 250/I
 Uniłowski K. 23, 28/I
 Uspieński L. 93/I

V

Vermes G. 163/I
 Vinci da L. 174/II
 Vogler H. 23/I
 Vorglimler H. 14/II

W

Wabbel T.D. 168/I
 Wałęcki A. 183/II
 Waszkinel R. 173/I
 Wat A. 156, 191/I; 191/II
 Wążyk A. 86/I
 Weber R. 169/I
 Weil S. 56, 196/I; 15, 166, 172/II
 Weisheipl J. A. 139/II
 Werner M. 48/I
 Wesołowski Cz. 139/II
 Weyl H. 166/I
 Węclawski M. 204/I
 Węclawski T. 197-198/I; 178-179/II
 Węgrzecki A. 196/I

Widło B. 121/II
 Wieri J. 74/II
 Wierchosławscy K. i P. 193/I
 Wilhelm z Conches 59/II
 Witaszek G. 209/I
 Witkowski T. 20/I
 Witwicki W. 91/I
 Włodkowa Z. 18/II
 Wodziński C. 141/I
 Wojnowska B. 16/I
 Wojtkiewicz W. 54, 58, 69/II
 Wojtyła K. (Jan Paweł II) 13, 60, 84, 99,
 142, 147, 152, 178/I; 13, 83, 147, 157, 173,
 180, 182, 189-190/II
 Wolfson E.R. 184/II
 Wolniewicz B. 188/II
 Woroniecki J. 138/I
 Wójciak M. 19/I
 Wójcik W. 23/I
 Wóycicki K. 109/I
 Wróblewski W. 139/I
 Wyka K. 16, 23-24/I
 Wypych S. 121/II

Y

Yeats W.B. 167/II

Z

Zabiełowie 58/II
 Zachariasz 63/II
 Zachariel 174/II
 Zajas K. 19/I
 Zajączkowska I. 19/I
 Zaleski M. 21/I; 193/II
 Zalewski S. 74/I
 Zaratustra 207-208, 243/I
 Zarebianka Z. 20, 22-23, 26-27, 92, 96/I;
 12, 28, 109-110/II
 Zepar 74/II
 Zielińska F. 143/II
 Zieliński A. 32/II
 Zieliński I. 91, 94, 102/I
 Zieliński J. 191/II
 Ziemiński I. 193-194/I
 Ziernicki A. 77/I
 Zimowski Z. 65/II
 Zkzoromitiel 73/II
 Znaniecki F. 186/I
 Zosima 159/II
 Zuberbier A. 14/I

Zuccaro C. 209/I
 Zwoliński A. 161, 183/II
 Zybura M. 26/I
 Zychowicz J. 163/I; 108/II

Ż

Żeleński (Boy) T. 145, 203/I
 Żerańska M. 144/II
 Żukowski T. 27, 161/I
 Żurawska B. 52/II
 Żurowska M. 93/I; 180/II
 Żyłko B. 19/I

„Praca doktora Mirosława Dzienia pozostaje w pełni oryginalna w ujęciu problematyki, układzie materiału i tezach. Świadczy o pełnej dojrzałości naukowej Autora, o ambicji podejmowania problemów trudnych, o rozległości horyzontów i rzetelności badawczej. Stanowić będzie znakomitą podstawę wyróżniającej się habilitacji”.

Prof. dr hab. Jacek Petelenz-Lukasiewicz, Uniwersytet Wrocławski
(z recenzji wydawniczej)

„Dr Mirosław Dzień napisał dzieło wybitne stawiające go w rzędzie najlepszych badaczy literatury swojego pokolenia. Wraz z poprzednią monografią poezji Zbigniewa Herberta (niestety dotąd nie wydaną w całości drukiem) stworzył on imponujący tryptyk udowadniając, że jest czołowym w Polsce znawcą religijno-filozoficznych wymiarów literatury. Taką umiejętność pisania o teologicznych zagadnieniach piśmiennictwa nieczęsto spotyka się w Europie”.

Prof. dr hab. Krzysztof Dybciak, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
(z recenzji wydawniczej)

ISBN 978-83-62292-44-8
ISSN 1643-983-X